ABDURRAHMAN WAHID

ISLAM KOSMOPOLITAN

NILAI-NILAI INDONESIA & TRANSFORMASI KEBUDAYAAN

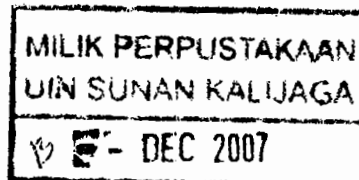
Pengantar:
Agus Maftuh Abegebriel

نهضة العلماء
N
U

ISLAM KOSMOPOLITAN

ABDURRAHMAN WAHID

ISLAM KOSMOPOLITAN

Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan

PENGANTAR:
AGUS MAFTUH ABEGEBRIEL

The WAHID Institute
Seeding Plural and Peaceful Islam

ISLAM KOSMOPOLITAN
NILAI-NILAI INDONESIA DAN TRANSFORMASI KEBUDAYAAN

Penulis:
Abdurrahman Wahid

Kata Pengantar:
Agus Maftuh Abegebriel

Editor:
Agus Maftuh Abegebriel
Ahmad Suaedy

Pracetak:
Gamal Ferdhi, Ibi
Asyhade Ahza, Nunik dan Syihab Asfa

Desain Sampul:
G.H. Rabbic Reynov

Layout InDesign Middle Eastern:
Nabila Azwida Faradisa
Risa Qania

xxxviii+397 halaman: 15,5 x 23,5 cm

ISBN:
979-98737-2-9

Cetakan I : Mei 2007

Diterbitkan oleh:

The WAHID Institute
Seeding Plural and Peaceful Islam

Jl. Taman Amir Hamzah No. 8
Jakarta 10320
Telp.: +62-21-3928233
Fax : +62-21-3928250
Email: info@wahidinstitute.org
Website : www.wahidinstitute.org

Dicetak di Percetakan Desantara Utama
Email : desamedia@yahoo.com

Mazhab Islam Kosmopolitan Gus Dur

من عالميّة الإسلام نبدأ ونتغيّر

Oleh : Agus Maftuh Abegebriel

Ketika launching buku karya KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang berjudul "Islamku, Islam Anda, Islam Kita" di hotel Arya Duta Jakarta tahun 2006, penulis didaulat untuk memberikan sambutan mewakili team editor dan penyelaras akhir buku terbitan the Wahid Institute yang sekarang sudah mengalami cetak ulang beberapa kali. Dalam sambutan tersebut, penulis sempat mengutip pesan ilmiah dari guru penulis dan sahabat karib Gus Dur yaitu Prof. Dr. H.A. Mukti Ali ketika menyampaikan tausiyah akademik dalam kapasitasnya sebagai promotor dalam promosi terbuka Dr. H. Nooruzzaman Shiddiqie, MA pada tahun 80-an di kampus putih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam orasi akademik tersebut, Mbah Mukti—begitu mahasiswa Pasca Sarjana memanggilnya—menitipkan sebuah kata-kata hikmah kepada Doktor baru H. Nooruzzaman bin Hasbi As-Shiddiqie dengan mengutip pernyataan seorang *moral and ethics philosopher* yang lahir tahun 551 SM, yaitu Kong Fu Tsu. Kata-kata indah penggagas confucianisme tersebut yaitu:"*Adalah lebih baik kau nyalakan sebuah lilin betapapun kecilnya, daripada engkau berlarut-larut dalam kegelapan*". Pesan Kong Fu Tsu (Kǒng Fūzǐ, Master Kung) inilah yang sempat penulis kemukakan dalam sambutan launching tersebut dengan redaksi Timur Tengah karena memang kata bijak ini sangat populer di sana:

لأن تضيء شمعة صغيرة خير لك من أن تلعن الظلام

Kau menyalakan sebuah lilin kecil adalah lebih baik daripada kau mengumpat kegelapan.

Di hadapan publik yang hadir dalam launching buku–yang edisi Inggrisnya sudah selesai dikerjakan oleh para *expert* Universitas Gadjah Mada, Mr. Cuk Ananta Carata dan Mr. Farid Mustov–pada malam itu, penulis menyampaikan bahwa Gus Dur dengan buku "Islamku, Islam Anda, Islam Kita" tidak hanya menyalakan sebuah lilin kecil, akan tetapi beliau telah menyalakan lampu merkuri ratusan ribu watt sebagai penerang bagi gerakan yang sangat menghargai nilai-nilai moral dan kemanusiaan(*al-Insâniyyah*) serta saling menghargai sesama komunitas bumi.

Proses penyalaan lampu merkuri keilmuan dan kemanusiaan tersebut adalah merupakan pengendapan dari kiprah dan ijtihad Gus Dur selama bertahun-tahun dalam membaca fenomena dan realitas sosial. Proses tiada henti untuk berselancar (*browsing*) ilmiah Gus Dur sesungguhnya tidak pernah pupus meski ada keterbatasan indera penglihatan beliau. Hal ini pernah penulis saksikan langsung, meski Gus Dur tergolek lemah di Paviliun Supardjo Rustam RSCM Jakarta karena sakit, beliau masih tidak mau berhenti dalam "membaca" informasi ilmiah dari sebuah buku. Sebuah buku berjudul "*Deception Point*" karya Dan Brown sang author " *The Da Vinci Code*" yang legendaris tersebut sedang asyik "dibaca" oleh Gus Dur. Buku *best seller* tersebut beliau baca dengan mencerna kalimat demi kalimat dalam versi *audio books* yang diputar dengan teknologi lawas–kalau tidak boleh dikatakan teknologi *kuno*–berupa media pita kaset.

Ketika penulis membesuk Gus Dur di RSCM tersebut, beliau meski sedang dalam kondisi lemah, sangat antusias mengajak diskusi tentang *al-assâlah* (otentisitas tradisionalisme) dan *al-haddâsah* (modernisme). Dan tidak berapa lama beliau tiba-tiba langsung membuat sebuah konklusi yang mengagetkan syaraf akademik penulis, yaitu bahwa ternyata sikap ortodoks itu sangat positif dan merupakan opsi terbaik, sedangkan gaya moderen itu harus ditolak dan dihindari. Belum sempat sirna kekagetan penulis terhadap kesimpulan mendadak Gus

Dur tersebut, beliau langsung memberikan eksplanasi dengan "meriwayatkan" keterangan dari KH. Anwar Musaddad bahwa sesungguhnya kedua istilah (ortodoks dan moderen) tersebut mempunyai akar philologi bahasa Arab. Ortodoks berakar dari kata ارتضاك " *irtadlôka*" (jika tanpa syakal dibaca ortodlok) yang berarti Allah meridlai anda, sedangkan "moderen" berasal dari kata " مضرّين *mudlirrîn*" yang mempunyai makna "berdampak negatif dan membahayakan".

Sakit serius yang sedang beliau derita ketika itu tidak menghalangi gaya khas canda akademiknya yaitu dengan mengadopsi guyonan model epistemologi santri dalam menjelaskan sebuah anekdot pesantren dalam menghadapi *al-waqâ'i' ghair al-mutanâhiyah* الوقائع غير المتناهية (fenomena sosial yang tak terbatas) dikaitkan النصوص المتناهية *al-Nusûs al-Mutanâhiyah* (teks-teks keagaman yang terbatas) sebagaimana menjadi adagium Ibnu Rusyd dalam preamblue kitab *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtasid*-nya.

Gus Dur memang sangat kaya dengan anekdot-anekdot, mulai dari anekdot sosial politik sampai dengan anekdot etnik Madura. Namun pada sisi lain, pengembaraan Gus Dur dalam mengenal dan memahami pemikiran para ulama masa lalu sangatlah brilian dan representatif dengan seringnya beliau menyebut sebuah karya ensiklopedis empat jilid tentang para *expert* dan *scholar* masa lalu karya Ibnu Khallikan yang bertitelkan وفيات الأعيان وأنبآء أبنآء الزمان "*Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*" yang mendisplai secara komprehensif tentang pemikiran para ulama pada periode klasik dan pertengahan serta deretan *magnum opus* mereka. Penguasaan terhadap kitab ini menjadikan sosok Gus Dur sangat jeli dalam membidik dan memetakan konstruksi (*binyah*-baca bin-yah) pemikiran para ulama yang telah menorehkan berbagai disiplin ilmu. Hal ini diperkuat dengan kenyataan bahwa beliau dalam diskusinya dengan penulis sering menyebut sebuah *tour de force* (karya besar) langka berjudulkan "*Hadiyyatul Ârifîn; Asmâ' al-Muallifîn wa Atsâr al-Musannifîn*" karya Ismail

Bâsya yang juga membahas kiprah dan karakteristik para intelektual klasik lengkap dengan karya-karya ilmiah multi disiplin ilmu.

Dalam buku "*Islam Kosmopolitan*" ini, Gus Dur yang juga seorang budayawan dan pernah memperdalam keilmuan sastra Arab–meski belum sempat diwisuda–tidak bisa melupakan sebuah kitab berjilid-jilid yang populer di kalangan para peneliti Barat yaitu " معجم الأدباء *Mu'jam al-Udabâ*" yang juga sering disebut dengan "*Irsyâd al-Arîb fi Ma'rifat al-Adîb*" karya Yaqût Hamawî yang merupakan ensiklopedi para pujangga dan sastrawan Arab populer dari masa ke masa. Dalam perjalanannya ternyata tidak hanya kitab-kitab berat yang beliau rekam dalam *RAM (Random Access Memory)*-nya, akan tetapi suara penyanyi kontemporer Libanon pun beliau hafal. Hal ini terjadi ketika penulis bersama Gus Dur dalam perjalanan satu mobil menuju rumah penulis di kawasan jalan Parangtritis Yogyakarta mendengarkan sebuah DVD khas *middle-east* dan beliau langsung berkomentar bahwa penyanyinya adalah si cantik Dyna Hayek dengan lagu ngetopnya *Katabtillak* كتبتلك .

Kegairahan Gus Dur dalam memberikan support kepada penulis yang sedang berproses dari "ketidak-tahuan" menuju ke "sedikit tahu" sesungguhnya sangatlah serius. Ketika berpamitan dengan beliau untuk mengadakan perjalanan ke delapan negara Timur Tengah dua tahun yang lalu, Gus Dur wanti-wanti dengan sangat serius kepada penulis untuk menemui Prof. Hassan Hanafi, Abid Al-Jabiri, Sa'duddin Ibrahim, Gamal al-Banna, Prof. Wahbah az-Zuhaili dan beberapa nama penting lainnya. Ketika penulis berkesempatan "sowan" Prof. Hassan Hanafi di rumahnya, Guru Besar *prolific* ini pertama kali menanyakan tentang Gus Dur mulai dari dinamika pemikirannya sampai dengan kiprah politiknya sebelum penulis hampir dua jam *ngangsu kaweruh* dari guru besar *falsafat al-ta'wîl* ini mulai dari *al-Yasâr al-Islâmî* sampai dengan diskursus *Min al-Nass ila al-Wâqi'* من النص إلى الواقع *(dari teks agama menuju realitas sosial)*. Kepedulian Gus Dur dengan dinamika

pemikiran dan intelektual Timur Tengah yang memiliki jam terbang internasional memang merupakan kenyataan luar biasa yang sulit dipungkiri.

Melihat antusias Gus Dur dalam "membaca" informasi yang tidak pernah henti, penulis dua bulan yang lalu berusaha untuk sedikit berkontribusi dalam mencarikan buku-buku baru versi audio books dan penulis sempat menemukan versi audio books yang bisa *diconvert* ke format MP3 dan MP4 yaitu buku best seller "*The World is Flat; The Globalized World in the Twenty-First Century*" karya Thomas L. Friedman yang juga penulis "*From Beirut to Jerussalem*" dan "*The Lexus and the olive tree*" dan karya novelis John Grisham berjudul "*The Broker*". File-file hasil *convert* tersebut penulis masukkan ke dalam *I-pod* berkapasitas 2 GB yang bisa menampung 3 buah judul buku sekaligus. *Audio Books* dengan memanfaatkan teknologi moderen/*al-jadîd al-aslah* telah menjadi sebuah kebutuhan Gus Dur yang "niscaya" di tengah kesibukan-kesibukannya dalam memberi bimbingan untuk bangsa.

Ketika menulis pengantar ini, penulis juga sedang mempersiapkan tiga buah judul *audio books* untuk Gus Dur dalam format MP3 , yaitu 1. *The Conquerors; Roosevelt, Truman and the Destruction of Hitler's Germany 1941-1945* karya Michael Beschloss, 2. *The Da Vinci Code* karya Dan Brown yang dibacakan oleh Paul Michael berdurasi 16 jam Dan 3. Buku *Best Seller* versi New York Times karya Lance Armstrong bertitelkan "*It's Not About the Bike; My Journey Back to life*". Hal tersebut penulis lakukan sebagai khidmah seorang murid kepada Guru bangsa ini. Sayangnya penulis sampai saat ini belum pernah menemukan *audio books* yang khusus menayangkan "kitab-kitab lawas" yang sangat kaya informasi dan dengan audio books timur tengah tersebut, Gus Dur pasti akan bisa bernostalgia epistemik dengan karya besar Mesir yang berjudul " النجوم الزاهرة في ملوك مصر وقاهرة *al-Nujûm al-Zâhirah fi Mulûk Misr wa Qâhirah*" karya Ibn Tagri Bardi.

"Teks" Multi Tafsir

Prisma pemikiran keislaman Gus Dur telah banyak melahirkan karya dan memberikan kontribusi bagi pembaruan pemikiran keislaman di Indonesia. Di kalangan sarjana baik dalam maupun luar negeri, tidak jarang meletakkan Gus Dur sebagai bagian dari obyek kajian. Salah satunya adalah Greg Barton, setelah sukses menulis disertasinya yang berjudul *The Emergence of Neo-Moderenism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia (A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980)*, Barton tampaknya menunjukkan ketidakpuasannya terhadap perkembangan pemikiran keislaman Gus Dur yang kompleks dan *nyleneh*.

Barton akhirnya menekuni kajian tokoh yang lebih spesifik, yaitu menulis biografi Gus Dur secara utuh. Meski dianggap subyektif, dengan buku yang berjudul *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Barton berkeinginan untuk memperkenalkan Gus Dur kepada khalayak tentang sejarah ide dan tindakan-tindakannya. Barton melakukan penulisan sebuah biografi ini mengingat bahwa Gus Dur dan dunia Islam tradisionalnya seringkali tidak dipahami orang dan karenanya membutuhkan penafsiran-penafsiran. Namun demikian, Barton tampaknya ingin tetap memposisikan diri seobyektif mungkin dalam menampilkan Gus Dur seutuhnya. Ini bisa dilihat pada berbagai pujian yang disampaikannya kepada Gus Dur atas pikiran-pikiran jernih dan ulah tindakan kontroversialnya, yang telah membuat Barton gregetan dan bahkan telah mengernyitkan dahi banyak orang serta membuat jengkel lawan politiknya.

Ibarat sebuah teks, Gus Dur banyak dibaca, diamati, dan bahkan ditafsirkan banyak orang atas apa yang diucapkan dan menjadi sikap kepribadiannya. Memahami Gus Dur tentu saja tak bisa lepas dari apa yang tampak secara kasat mata semata. Layaknya memahami pikiran seseorang, prisma dan sikap

Gus Dur harus dibaca secara utuh dengan menemukan bingkai kontekstualisasi pemikirannya atau dengan bahasa lain, memahami Gus Dur tidak secara *harfiyah* dan *nassiyyah* saja, akan tetapi juga konstruksi pikirnya (البنيوية *binyawiyyah*). Berbagai peristiwa yang dialaminya sejak ia berkiprah menjadi santri di pondok pesantren hingga Presiden RI di istana, tidak lain merupakan episode-episode perjuangannya yang dilalui dengan kesabaran dan kebijaksanaan. Sejarah yang menyertai kehidupannya tentu saja tidak tunggal, ada banyak faktor yang mempengaruhinya, sehingga menemukan sisi kontekstualnya sebuah ucapan, sikap dan tindakan politiknya.

Era Gus Dur kini masih berjalan dan terus memperlihatkan kepiawaiannya dalam bertutur kata melalui ucapan dan tulisan, sembari terus memelihara sisi kontroversial kepada siapapun yang dianggapnya tidak bijak. Hampir tidak menemukan sisi perbedaan kepribadiannya sejak era tahun 1980-an hingga 1990-an yang banyak melontarkan pemikiran civil society dan pribumisasi Islam, dan pasca lengsernya dari kursi Presiden, Gus Dur selalu setia dengan perjuangannya melakukan internalisasi nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sikap toleran terhadap sesama dan merangkul pihak yang tertindas merupakan pemihakannya yang tegas terhadap berbagai kebijakan negara atau pihak-pihak tertentu. Sisi humanis Gus Dur inilah yang pada akhirnya telah menorehkan sejarah kesuksesannya dengan menduduki jabatan strategis, seperti Presiden RI dan jabatan penting lainnya. Di samping itu, Gus Dur juga terlibat dalam berbagai aktivitas yang berskala internasional, di antaranya pernah menjabat sebagai Presiden pada *Non Violence Peace Movement* yang berkedudukan di Seoul Korea Selatan, anggota dewan pada *International Strategic Dialogue Center*, Universitas Netanya yang bermarkas di Israel, Presiden Kehormatan pada *International and Interreligious for Reconciliation and Reconstruction* di London Inggris, Pendiri dan sekaligus anggota pada *Shimon Perez Center for*

Peace yang berkedudukan di Tel Aviv, Israel, dan aktif di berbagai lembaga internasional lainnya.

Pengalaman belajar dan aktivitas yang berskala internasional inilah yang berpengaruh pada pola pemikiran Gus Dur, sehingga melampaui pemikiran banyak kalangan intelektual dan politisi di dalam negeri. Gus Dur tidak jarang membuat sikap dan pernyataan politiknya yang berbeda jauh dari banyak kalangan. Sebagaimana sikapnya ketika beliau menjabat Presiden RI yang berupaya merevitalisasi diskursus komunisme dan marxisme di bumi Indonesia. Kontan saja, lawan-lawan politik dan kelompok-kelompok yang berseberangan kala itu, melakukan perlawanan dan bahkan menghardik Gus Dur. Sikap nyleneh dan kontroversi ini tentu saja, bukan berarti semuanya salah di mata publik Indonesia, akan tetapi pemikirannya yang berdurasi jangka panjang inilah yang terkadang tidak bisa diikuti oleh banyak orang. Layaknya sebagai tokoh postmodernis (*ba'da al-asraniyyah* بعد العصرانيّة), pemikiran Gus Dur tidak bisa ditebak, seringkali berubah-ubah dan yang pasti melampaui paradigma modernis. Manuver dan sikap kontroversi Gus Dur inilah yang sebenarnya perlu dimaknai secara utuh dan didekati dengan kepala dingin, karena beliau adalah tokoh, ulama, intelektual NU terkemuka dan seorang yang berwawasan kosmopolitan.

Mozaik Pemikiran Gus Dur

Buku yang berjudul Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, merupakan pemikiran genuin Gus Dur dalam merespon isu-isu yang dianggap aktual sepanjang tahun 1980 hingga 1990-an. Meski saat itu aktif di NU sebagai ketua Tanfidziyah dan berbagai organisasi sosial lainnya, beliau tetap tampil sebagai maestro dan memberikan kritik kepada para pengambil kebijakan serta menorehkan ide-ide segarnya melalui tulisan, baik dalam bentuk opini, esai maupun makalah. Dalam buku ini, Gus Dur secara gamblang mengajak kepada khalayak untuk senantiasa berpegang teguh

terhadap nilai-nilai universal agama, nasionalisme dan menjunjung tinggi sikap keterbukaan akan segala kemungkinan menerima perbedaan.

Dengan penuturannya yang lugas dan mudah dicerna banyak kalangan, Gus Dur sesungguhnya tengah melakukan diagnosa situasi nasional dan problem keumatan yang melalui tulisannya pula ia melempar gagasan yang berani dan konstruktif. Semuanya ia lakukan tidak lain sebagai ikhtiar membingkai kehidupan bermasyarakat dan bernegara di masa depan yang lebih kondusif, ada jaminan hukum yang adil dan terciptanya harmonisasi yang maksimal di antara sesama umat manusia.

Kesan lain buku ini adalah adanya nuansa reflektif dan terus menggali khazanah yang terbebas dari segala bentuk diskriminasi dan kekerasan struktural dan kultural. Pandangan dinamis yang disuguhkan Gus Dur dalam buku ini tentu saja dipengaruhi watak dan kepribadian Gus Dur yang telah melampaui tiga arus besar kebudayaan dan peradaban; kultur pesantren yang sangat hierarkis, tertutup dan penuh dengan etika yang serba formal; budaya Timur Tengah yang terbuka dan keras, dan dunia Barat yang liberal, rasional, dan sekuler. Ketiga peradaban itulah yang mempengaruhi pola pemikiran keagamaan dan kebangsaan.

Layaknya buku bunga rampai, Gus Dur dalam buku ini memiliki kekuatan tersendiri yang berbeda dengan buku yang sebelumnya terbit dengan titel "Islamku, Islam Anda Islam Kita" pada tahun 2006 lalu. Kekuatan buku ini dilatari oleh dua faktor. Faktor pertama adalah setting sosial politik era Orde Baru yang tengah menemukan supremasinya hingga masa-masa kejatuhan sebuah rezim Soeharto sangat mewarnai tulisan dalam buku ini. Tulisannya yang acapkali bernada kritik lebih banyak ditujukan kepada penguasa Orde Baru yang menurutnya tidak berpihak kepada rakyat. Gus Dur dalam buku ini banyak memberikan resep yang mujarab, baik ketika menyoal semakin memudarnya akar pendidikan keagamaan,

nasionalisme, pluralisme, demokrasi dan berbagai peristiwa di tanah air yang menyisakan kekerasan.

Sikap negara yang kala itu kurang memiliki kepekaan terhadap kesejahteraan dan kemakmuran bagi rakyat, dalam kaca mata Gus Dur jurang semacam ini tentu saja perlu dihindari. Terlebih, sistem kepartaian yang terbatas dengan mengikutsertakan tiga kontestan dalam setiap musim pemilihan umum, secara tidak langsung telah membatasi ruang gerak demokratisasi di tanah air. Dalam kondisi semacam itulah, Gus Dur bahkan berimajinasi melalui tulisannya "Nilai-nilai Indonesia; Bagaimana Keberadaannya Kini?" Meski dalam catatan sejarah telah menunjukkan bahwa manusia Indonesia mampu menjadi revolusioner dalam sekejap mata, tetapi manusia Indonesia menurut Gus Dur lebih pantas mendapat predikat sebagai bangsa yang cukup bersabar untuk menumbuhkan pendekatan gradual untuk mengangkat derajat mereka dari belenggu sejarah. Ada pelajaran yang sangat berarti dalam tulisan ini yang perlu kita petik, di mana Gus Dur mengingatkan kepada kita bahwa sikap sangat mengidealisir nilai-nilai luhur bangsa menjadi penting untuk diletakkan sebagai prinsip pengarah yang mampu membawa bangsa menuju kejayaan kemerdekaan dan prinsip yang tak berkeputusan untuk mencapai masyarakat adil dan makmur.

Kekuatan lain buku ini adalah tampil kembalinya ide-ide segar Gus Dur di era penguatan masyarakat sipil saat ini. Ini dapat dibaca pada setiap judul tulisan di buku ini yang juga merupakan kumpulan tulisannya di berbagai media sekitar tahun 1980-an dan 1990-an. Paradigma pemikiran Gus Dur pada era itu lebih dikenal banyak kalangan sebagai tokoh yang terlibat dalam pemberdayaan masyarakat melalui organisasi dan lembaga-lembaga sosial non pemerintah. Di samping itu, sikap dan tindakan politiknya yang mengambil jarak dengan negara, membuat watak kritisnya semakin tajam karena ulah rezim Orde Baru yang kebijakan-kebijakannya dianggap tidak pro

rakyat. Rakyat dininabobokan dan dibodohi dengan kebijakan subsidi pada berbagai bidang.

Namun demikian bukan berarti episode pemikiran Gus Dur sejak masa kepresidenannya mengalami perubahan otentisitas. Situasi dan kondisi lingkungan di sekitarnyalah yang membuatnya mengalami metamorfosa dan transfromasi pemikiran. Gus Dur pada era ini memberikan pencerahan pemikiran pada khalayak di republik ini tentang pentingnya penguatan masyarakat politik, yang sadar akan hak-hak politik sebagai warga negara yang anti diskriminatif dan anti kekerasan. Meski tidak sampai lima tahun masa kepresidenannya karena dilengserkan MPR, Gus Dur hingga kini tetap beraktivitas di dalam dan luar negeri serta memberikan pencerahan kepada banyak orang melalui sikap, pernyataan dan tulisan-tulisannya di berbagai media.

Kosmopolitanisme Gus Dur; Pandangan Keislaman Komunitas Pesantren

Gus Dur hingga kini telah dikenal banyak kalangan sebagai seorang pemikir, penulis, dan politisi Islam di Indonesia. Banyak karya dan sepak terjangnya dalam melakukan pembaruan pikiran keislaman di tanah air, sehingga ia juga dikenal sebagai salah seorang intelektual muslim yang paling berpengaruh di Indonesia dewasa ini. Kesuksesan dan kebesaran tokoh yang pernah menjabat Presiden RI ke-4 ini, tak bisa dilepaskan dari dua lingkungan, pesantren dan Nahdlatul Ulama. Kedua lingkungan inilah yang kemudian kelak memberikan warna tersendiri terhadap pandangan-pandangannya tentang keislaman, budaya, sosial, ekonomi dan politik yang mendorong kontribusi Islam pada pluralisme, keadilan sosial, dan demokrasi. Tidak hanya itu, pandangannya tentang pentingnya melestarikan watak kosmopolitan dalam peradaban Islam, sebagaimana ditulis dalam buku ini, banyak dipengaruhi literatur keilmuan tradisional Islam. Karya-karya ulama klasik yang sering disebut

Gus Dur dalam buku ini adalah juga menjadi referensi keilmuan bagi kalangan santri di pondok pesantren.

Terlebih dengan membaca bab pertama buku ini, nuansa kepeduliannya terhadap proyek pengembangan reformulasi tradisi keilmuan Islam yang dikaji di berbagai pelosok pesantren sangat kental. Dengan membaca tulisan bab pertama buku ini, kita akan mencintai kehidupan pesantren dan kemampuannya dalam melukiskan dan mengkomunikasikan substansi dunia pesantren dan keilmuan yang dikajinya kepada khalayak. Tentu saja kesan ini merupakan hal yang wajar, karena seluruh hidup Gus Dur, terlepas pernah tinggal di Kairo dan Baghdad untuk tujuan belajar, banyak dikerahkan dan terfokus dalam kehidupan pesantren. Keluarganya, dalam pengertian yang luas, adalah keluarga besar pondok pesantren Jombang Jawa Timur. Kakeknya adalah KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), seorang ulama besar dan pendiri pondok pesantren Tebuireng pada 1899 dan mendirikan NU pada 1926. Ayahnya, KH. Wahid Hasyim (1914-1953), seorang pemimpin NU dan pernah menjabat Menteri Agama Republik Indonesia. Ibunya, Nyai. Hj. Shalihah adalah putri KH. Bisri Syansuri, pemimpin pesantren Tambakberas Jombang dan salah seorang pendiri NU.

Berangkat dari optimisme yang besar terhadap potensi pesantren, Gus Dur menyambut positif berbagai tantangan, baik dari internal maupun eksternal pesantren. Bahkan dengan sebutannya yang khas, pesantren sebagai sub kultur, bagi Gus Dur memiliki kekuatan potensial menjadi agen vital untuk melakukan perubahan di tengah masyarakat. Gus Dur kemudian berujar, bahwa untuk mencapai keberhasilan tersebut, modal dasarnya adalah kemauan berinovasi dan sikap fleksibel, sebab tantangan moderenitas menurutnya akan membuka kesempatan untuk berinovasi. Namun demikian Gus Dur juga masih mengingatkan akan ketiga unsur utama yang melekat dalam pesantren, yaitu pola kepemimpinan di dalamnya yang berada di luar kepemimpinan pemerintahan desa, literatur universalnya yang terus dipelihara selama berabad-abad, dan

sistem nilainya sendiri yang terpisah dari yang diikuti oleh masyarakat luas.

Prasyarat utama bagi suatu proses dinamisasi yang berluas lingkup penuh dan dalam terhadap rekonstruksi bahan-bahan pengajaran ilmu-ilmu agama dalam skala besar-besaran. Literatur universal yang dipelihara dan diajarkan dari generasi ke generasi selama berabad-abad, secara langsung berkaitan dengan konsep kepemimpinan kiai yang unik. Gus Dur dalam hal ini mengatakan bahwa secara edukasional, peran kitab-kitab klasik, yang lazim disebut kitab kuning, adalah memberikan informasi kepada para santri bukan hanya mengenai warisan yurisprudensi di masa lampau atau tentang jalan terang untuk mencapai hakikat 'ubudiyah kepada Tuhan, namun juga mengenai peran-peran kehidupan di masa depan bagi suatu masyarakat.

Rekomendasi Gus Dur itulah yang menjadi bagian integral dalam melakukan rekonstruksi pendidikan Islam di pesantren. Gus Dur juga menggarisbawahi dalam sebuah ungkapan yang mengatakan bahwa tradisionalisme yang masak adalah jauh lebih baik daripada sikap psudo-modernisme yang dangkal.

Kebanggaan sebagai seorang yang dibesarkan di lingkungan pesantren, dengan cara hidup santri yang serba sederhana dan ajaran Islam tradisional, Gus Dur mengilustrasikan bahwa pendidikan keislaman yang diperoleh di pondok pesantren Jombang, Tegalrejo dan Krapyak Yogyakarta telah memberikan pengaruh dalam proses pendewasaan cara berpikirnya. Gus Dur lebih jauh mengatakan bahwa pandangan dan nilai-nilai tradisional yang ditanamkan pesantren adalah gaya hidup yang tidak berlebih-lebihan pada materi, mengorbankan keinginan kekinian demi meraih tujuan jangka panjang, dan memupuk hubungan persaudaraan antara sesama dan tetangga berdasarkan kebersamaan.

Dalam relasinya dengan masyarakat, pesantren di mata Gus Dur memiliki andil dan memberikan kontribusi yang riil

bagi perubahan masyarakat. Hal ini dijelaskan Gus Dur bahwa selain menjadi agen perubahan kultural, pesantren dalam sejarahnya memainkan peranan penting dalam proses pribumisasi Islam atau dengan kata lain, pesantren ikut terlibat dalam mendorong masyarakat untuk beralih agama ke Islam. Di samping itu, sejarah juga mencatat bahwa pesantren terlibat dalam menggalang pemberontakan-pemberontakan regional yang menyemangati sikap anti-kolonial di Jawa pada abad ke-19. Kapasitas sebagai agen perubahan sosial inilah yang dilihat Gus Dur sebagai kekuatan besar dari sistem pesantren, selain memiliki kemampuan untuk menjaga etos sosial dan sistem nilai secara kokoh.

Deskripsi dan tawaran-tawaran pengembangan pendidikan keislaman di pesantren di atas memperlihatkan kepada kita bahwa meski Gus Dur merupakan bagian keluarga besar pesantren, di sisi lain Gus Dur tetap mengkritik pesantren, terutama demi pengembangan dan upaya mendialogkan pesantren dengan moderenitas.

Dalam sebuah tema yang lain dengan titel "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", Gus Dur yang kala menulis artikel itu berusia 35 tahun, menawarkan sebuah diskursus tentang pentingnya membaca gelombang rekonstruksi hukum Islam di Indonesia. Hal ini menurutnya sebagai upaya akomodasi negara terhadap hukum yang hidup di tengah masyarakat. Dalam kerangka praktisnya, Gus Dur mengambil paradigma substantif dalam mempositifkan hukum Islam. Artinya, akomodasi hukum Islam ke dalam hukum nasional, berkisar pada prinsip dan nilai-nilai universal hukum Islam. Gus Dur yang telah terbiasa dengan logika-logika fiqh yang serba positivistik karena dibesarkan di ranah pesantren, menyarankan agar logika *al-qawâ'id al-fiqhiyah* (kaidah-kaidah fiqh), dan kaidah-kaidah usul fiqh dijadikan metode dalam pengambilan hukum. Ini dilakukan, mengingat bahwa perkembangan zaman dari waktu ke waktu mengalami perubahan. Di sini pula, Gus Dur mengatakan bahwa Islam bukanlah

sesuatu yang statis, dan ajaran Islam bukan sesuatu yang sekali jadi sehingga tidak membutuhkan reformulasi maupun reaplikasi. Dengan kata lain, pengembangan hukum Islam pada dasarnya harus selalu diterjemahkan secara kontekstual.

Jelas sekali, bahwa makalah yang ditulis Gus Dur pada tahun 1975 tersebut dijadikan panduan bagi reinterpretasi hukum Islam di masa kini dan masa yang akan datang. Prinsip-prinsip universalitas Islam yang berpijak pada asas kerukunan, kebersamaan, memperjuangkan keadilan dan menolak berbagai atribut tindakan diskriminatif dan kekerasan menjadi pertimbangan dasar dalam pengambilan keputusan hukum. Pijakan inilah yang kelak menjadi prinsip bagi pergumulan mendasar Gus Dur tentang respon Islam terhadap modernitas dan pentingnya dialog peradaban.

Materi-materi yang telah diurai Gus Dur dalam tulisan di muka sesungguhnya memberikan inspirasi bagi pembaharuan pemikiran keislaman selanjutnya. Apresiasi yang tinggi terhadap pesantren dan kekayaan budayanya serta memberikan ruang bagi kontekstualisasi teks-teks keagamaan bagi kebutuhan zaman kekinian, tak bisa dilepaskan dari watak Gus Dur yang kosmopolit dan selalu berwawasan ke depan. Oleh karena itu, ketika Gus Dur bersama Zamakhsyari Dhofier menulis "Penafsiran Kembali Ajaran Agama di Pedesaan Jawa" pada tahun 1978, menampik anggapan sebagian kalangan yang mengatakan bahwa agama dianggap sebagai unsur yang paling sukar dan paling lambat berubah atau terpengaruh oleh kebudayaan lain, bila dibandingkan dengan unsur-unsur lain, seperti: sistem organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, ikatan-ikatan yang ditimbulkan oleh mata pencaharian, sistem teknologi dan peralatan, serta persekutuan yang ditimbulkan untuk menghadapi atau sebaliknya mendekati kelompok-kelompok kemasyarakatan lain.

Anggapan yang bermula dari tulisan Kluckhohn dan Strodbeck itu, secara tegas dipertanyakan Gus Dur dan mendapat perhatian yang serius. Dengan bercermin pada sejarah masa

lalu Islam, Gus Dur mengemukakan bahwa kegagalan Kemal Attaturk untuk membangun Turki, karena ia tidak mengakui ajaran Islam sebagai penggerak perubahan dan pembangunan di negerinya dan sebaliknya Jepang dapat membangun negerinya dengan pesat dan mengejar kemajuan teknologi Barat, karena negeri tersebut dianggap mampu menggunakan agama Shinto sebagai motor penggerak perubahan dan pembangunan. Gus Dur secara jernih mengingatkan kembali bahwa dalam logika agama sesungguhnya memiliki jarak yang jauh dengan ketertinggalan sosial dan sebaliknya agama justru tampil sebagai agen perubahan.

Masih dalam tema yang sama, Gus Dur di bagian yang lain mengutip analisa Snouck Hurgronje yang menyiratkan bahwa perkembangan dan perubahan sosial di Jawa mengalami transformasi yang positif. Peralihan dari peradaban Hindu ke Islam khususnya di Jawa dapat dipantau hanya oleh kalangan ilmuan yang memiliki kehati-hatian yang tinggi, sehingga menemukan kontribusi agama bagi perubahan sosial yang fundamental. Sebagaimana dikutip Gus Dur, Snouck Hurgronje mengungkapkan bahwa perubahan-perubahan itu demikian perlahan, rumit dan mendalam, sehingga hanya orang yang dapat mengamatinya secara hati-hati dan teliti dapat mengetahui perubahan tersebut.

Untuk menjembatani anggapan miring terhadap kontribusi agama terhadap perubahan sosial tersebut Gus Dur mengungkapan adanya dua faktor yang berpengaruh. Pertama, sebagai akibat penafsiran keagamaan yang tersentralistik pada kalangan elit (*religious elite*) atau kiai-kiai lokal dan budaya paternalistik Jawa yang kental, telah memberikan kesan adanya perubahan sosial yang lamban. Di sini Gus Dur menyatakan bahwa hal itu harus didekati dengan kacamata sosiologis dan pengertian yang bijak. Bukan malah memposisikan agama sebagai pihak yang terpenjara dan melemahkan fungsi agama dalam ranah sosial. Agama menurutnya tetap menemukan sisi progresifitasnya, terutama setelah ia berhadapan dengan rea-

litas sosial yang berbalik arah dengan misi universal agama, seperti memperjuangkan persamaan hak dan kewajiban menegakkan keadilan. Kedua, kontekstualisasi Islam atau istilah yang sering disebut Gus Dur pribumisasi Islam pada hakekatnya bekerja secara dialogis dengan kebudayaan lokal yang telah ada. Ini berbeda dengan komentar para ahli sosiologi agama yang mengatakan bahwa hakekat transformasi sosial yang dipengaruhi agama itu telah mengakibatkan konflik budaya antara yang lama dan datangnya budaya yang baru karena unsur agama baru. Gus Dur dalam hal ini memperkuat tesisnya dengan mengemukkan tentang sejarah kebangunan Nahdlatul Ulama pada 1926. Organisasi yang didirikan oleh kalangan ulama tradisional ini sebagai respon terhadap program-program pembaharuan Islam yang dilakukan kalangan modernis. NU memandang bahwa transformasi Islam di tanah Jawa harus dilakukan dengan pendekatan budaya. Sejarah Walisanga yang sukses membangun peradaban Islam hingga didirikannya kerajaan Islam di Demak adalah menjadi bagian dari gambaran dialog Islam dengan budaya lokal. Watak terbuka dan adanya kemauan berdialog dari kalangan pemuka agama dengan kebudayaan merupakan perspektif tersendiri dalam upaya menginternalisasikan nilai-nilai Islam di tengah masyarakat plural dengan segala latar belakang yang beragam.

Kedua hal itulah yang kemudian sejalan dengan pemikiran Gus Dur dalam makalah buku ini yang berjudul "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam". Dalam tulisan ini Gus Dur menggarisbawahi tentang ajaran moralitas Islam yang secara teoritik bertumpu pada adanya lima buah jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat, baik perorangan maupun sebagai kelompok, yaitu; jaminan dasar akan (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (*hifdzu an-nafs*); (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama (*hifdzu ad-din*); (3) keselamatan keluarga dan keturunan (*hifdzu an-nasl*); (4) keselamatan harta

benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggusuran di luar prosedur hukum (*hifdzu al-mal*); dan (5) keselamatan hak milik dan profesi (*hidfzu al-milk*).

Kelima jaminan dasar itulah yang kemudian secara konseptual dijadikan Gus Dur sebagai acuan yang bersifat paradigmatik menjadi prinsip-prinsip universal Islam dan kerangka substantif Islam. Menurut Gus Dur, jika kelima unsur itu tampil sebagai pandangan hidup dan bulat, maka tidak mustahil negara akan bisa dikelola oleh pemerintah yang berdasarkan hukum, adanya persamaan derajat dan sikap tenggang rasa terhadap perbedaan pandangan. Di samping itu, secara fungsional, misi Islam terhadap perbaikan sosial akan secara efektif bisa dikendalikan dan pada akhirnya terciptalah budaya toleransi, keterbukaan sikap, kepedulian kepada unsur-unsur utama kemanusiaan dan keprihatinan yang penuh kearifan akan keterbelakangan kaum Muslim sendiri akan memunculkan tenaga luar biasa untuk membuka belenggu kebodohan dan kemiskinan yang begitu kuat mencekam kehidupan mayoritas kaum muslim dewasa ini.

Kesemua unsur di atas dalam pandangan Gus Dur merupakan kekayaan mendasar dalam rangka membangun kosmopolitanisme peradaban Islam. Konsep kosmopolitanisme Gus Dur ini secara praktis dapat menghilangkan batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya dan heterogenitas politik. Kosmopolitanisme Gus Dur di sini dibaca sebagai pandangan kebudayaan dan keilmuan. Perspektif budaya misalnya diajukan Gus Dur sebagai perspektif untuk memperkaya proses dialog antar peradaban. Dalam ranah sejarah Islam, menurut Gus Dur watak kosmopolitanisme dari peradaban Islam itu telah tampak sejak awal pemunculannya, yang dimulai dengan cara-cara Nabi Muhammad SAW dalam mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis Muslim awal pada abad ketiga Hijriyah dan berbagai keberhasilan peradaban lainnya. Kosmopolitanisme ini bekerja dengan memantulkan proses saling menyerap dengan peradaban-

peradaban lain di sekitar dunia Islam waktu itu, yaitu mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno yang berupa hellenisme hingga peradaban anak benua India. Kosmopolitanisme bahkan menurut Gus Dur menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad.

Dalam perspektif keilmuan, kosmopolitanisme Islam memfasilitasi pergumulan dan pergulatan keilmuan Islam sehingga menemukan progresifitasnya dan tidak jarang proses dialog yang serba dialektik akan memunculkan antitesis terhadap kemapanan tesis sebelumnya. Sebagaimana Gus Dur perlihatkan pada kasus Mu'tazilah yang mengambil bentuk koreksi al-Asy'ari, al-Maturidi, dan al-Baqillani yang berujung munculnya secara spektakuler ilmu kalam skolastik dari kaum Sunni. Koreksi ini memperlihatkan watak kosmopolitan, karena menurut Gus Dur tidak muncul sebagai hardikan atau tuntutan legal-yuridis, melainkan sebagai perdebatan ilmiah yang tidak mengambil sikap mengadili dan menghakimi. Dengan demikian, konsep kosmopolitanisme Islam ini sebenarnya dapat terwujud sejauh adanya keseimbangan antara dua spektrum yang saling mempengaruhi kesuksesan sebuah peradaban, yaitu antara kecenderungan normatif kaum muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non muslim). Konsepsi inilah yang menurut Gus Dur sebagai kosmopolitanisme kreatif.

Tulisan lain yang dibahas buku ini adalah mengenai agama, negara dan masyarakat. Perbincangan mengenai ketiga unsur ini telah banyak dikemukakan kalangan sarjana dan bahkan topik mengenai ketiganya telah menghasilkan banyak teori. Meski tulisan-tulisan Gus Dur dalam buku ini kebanyakan telah berusia sekitar 20 hingga 30 tahunan, ide dan gagasannya masih sangat kontributif bagi ikhtiar menuju formasi kehidupan bermasyarakat dan bernegara di Indonesia khususnya dan bagi bangsa-bangsa lain di dunia. Kesan yang muncul ketika membaca tulisan-tulisan pada bab kedua buku

ini adalah kuatnya ikatan nasionalisme Gus Dur dan pentingnya membingkai negara dengan ideologi yang mampu menyejahterakan rakyat dan memperlakukan agama sebagai sistem nilai di tengah masyarakat yang bisa diakomodasikan dalam kehidupan bernegara.

Kecintaannya pada tanah air, Gus Dur perlihatkan pada sebuah tulisannya yang berjudul "Nilai-nilai Indonesia: Bagaimana Keberadaannya Kini?". Gus Dur dalam tulisan ini tampak sekali gusar melihat realitas sosial, budaya dan politik Indonesia yang menurutnya dihadapkan pada dilema, antara cita dan fakta. Meski ideologi negara telah dinyatakan final dengan menganut Pancasila sebagai ideologi dasar negara, dalam realitas sosial dan politik terdapat kalangan yang menggugat. Bahkan dalam sejarah pasca kemerdekaan, terutama era Orde Baru atau ketika artikel ini ditulis, Gus Dur balik bertanya tentang keberlangsungan nilai-nilai luhur keindonesiaan. Tidak hanya itu, relasi agama dan ideologi negara di Indonesia hingga kini pun terdapat kesan menjadi persoalan yang tak pernah kunjung usai, masih ada kalangan, terutama dari sayap Islam radikal dan Islam politik di Indonesia yang berupaya menghidupkan kembali Piagam Jakarta sebagai pengaturan negara terhadap agama di republik ini.

Munculnya berbagai dilema di atas, menurut Gus Dur tidak terlepas dari tidak pahamnya rakyat terhadap nilai-nilai luhur bangsa Indonesia dan sejarah perjuangan menuju kemerdekaan RI. Gus Dur segera saja mengingatkan bahwa yang "paling Indonesia" di antara semua nilai yang diikuti bangsa ini adalah "pencarian tak berkesudahan akan perubahan sosial tanpa memutuskan sama sekali ikatan dengan masa lampau." Ini jelas mengisyaratkan bahwa pencarian model terhadap perubahan sosial menuju kemakmuran negeri merupakan masalah yang fundamental dan senantiasa menghargai atas sejarah dan kebudayaan masa lalu. Kejayaan sebuah negeri sangat tergantung pada penghargaannya terhadap sejarah dan nilai luhur budaya sebuah bangsa.

Gus Dur dan Pemahaman The Religious Text

Berselancar dan browsing dalam samudera pemikiran Gus Dur memang tidaklah mudah mengakhirinya dengan sebuah kesimpulan akhir (*al-Natîjah al-Nihâ'iyah*). Pembahasan mengenai Gus Dur paling tidak mampu mendapatkan sebuah "*mapping*" tentang pemikirannya. Hal ini tentu saja tak bisa dipungkiri karena ketika Gus Dur memahami "*The Religious Texts*" pada dasarnya telah jauh melewati masanya. Ini terbukti pada era tahun 1980-an–ketika tulisan dalam buku ini dimunculkan–Gus Dur sejak saat itu telah mengkampanyekan sebuah metodologi atau cara memahami "*al-Nusûs al-Muqaddasah*" secara *comprehensively* dan *extensively* yang utuh serta bukan *parsial-fragmentarik*.

Dalam membidik pemikiran Gus Dur, penulis berkesimpulan bahwa Gus Dur lebih mementingkan pemahaman "*Mâ haula al-Nass*" (*around the Text*), bukannya berhenti dalam "*Mâ fî al-Nass*" (*in the Text*). Hal ini tercermin dari religious experiences Gus Dur yang senantiasa memahami teks keagamaan lengkap dengan setting sosial dan politik yang melingkupinya. Pada saat yang sama, Gus Dur juga tampak tidak mau terjebak pada verbalitas dan rigiditas teks. Ia malah terlibat dan berproses secara berkesinambungan dengan teks-teks yang dinamis. Style pemahaman ini mengharuskan Gus Dur untuk menarik garis demarkasi antara mana yang "*Pure Islam*" dan mana yang "bias kultur Arab". Di samping itu, Gus Dur tanpa disadari dipengaruhi oleh statement ulama digdaya Al-Imam Hujjatul Islam al-Ghazali yang sejak dini dengan beraninya membedakan antara "Muhammad yang Nabi" dan "Muhammad yang Arab". Statemen brilian dan berani dari seorang hujjatul Islam dalam karyanya "*al-Mankhûl min Ta'liqât al-Usûl*" itu, sebagaimana berikut:

فان وقع من جملة الأفعال المعتادة من أكل وشرب وقيام وقعود واتكاء واضطجاع، فلا حكم له أصلا، وظنّ بعض المحدّثين أن التشبّه به في كلّ أفعاله سنة، وهو غلطٌ

> Jika aktivitas Nabi Muhammad SAW tersebut masih dalam batas-batas aktivitas kebiasaan budaya seperti makan, minum, berdiri, duduk, bersandar dan tidur miring ke kanan, maka sama sekali tidak bisa dikaitkan dengan hukum. Sebagian pakar hadis berpendapat bahwa mengikuti Nabi secara total adalah sunnah, dan pendapat inilah yang merupakan kesalahan berpikir.

Pada ranah yang lain, ketika kalangan intelektual saat ini tengah demam dengan kajian "hermeneutic" untuk memahami "*al-Nusûs al-Muqaddasah/The Sacred Texts*", ternyata 25 tahun yang lalu Gus Dur telah melampauinya meski ketika itu harus dengan resiko mendapatkan "jeweran" kiri kanan.

Kesulitan publik dalam menerjemahkan bahasa-bahasa Gus Dur memang sudah menjadi realitas sejarah. Penulis mendapatkan informasi menarik dari salah seorang ketua DPP PKB, Bang Andi Muawiyah Ramly Sunrawa ketika memberikan tugas kepada para peserta "*Akademi Politik*"untuk mendiskripsikan sosok Gus Dur. Ketika penulis bersama Bang Andi melihat lembar jawaban peserta, kami dibuat kaget ketika ada salah seorang peserta akademi tersebut menulis dalam lembar jawaban dengan sangat singkat bahwa "*Gus Dur tak terdefinisikan*". Karenanya, untuk memahami Gus Dur sangat dibutuhkan manhaj hermeneutic tersendiri. Hal ini menemukan relevansinya, ketika realitasnya Gus Dur sendiri merupakan "teks", ia tampil dalam bentuk teks yang multi tafsir. Dengan demikian, adanya pemahaman yang "cerdas" tentang teks tersebut merupakan keniscayaan tersendiri. Lebih jauh lagi, Gus Dur harus dibedakan ketika Gus Dur dikenal sebagai *as-siyâsî (politisi)*, Gus Dur yang *as-tsaqâfi* (budayawan), Gus Dur yang *al-murabbi (pendidik)* dan juga Gus Dur yang humoris. Dari pemetaan ini diharapkan muncul sebuah "*Genuine* Gus Dur" yang sebenarnya.

Dari Syekh Yasin sampai ke Istana Negara

Penasaran penulis dalam memburu epistemologi dan nazariyatul ma'rifah Gus Dur sedikit mendapatkan benang merah ketika Gus Dur sering mengutip kaidah-kaidah

fiqhiyyah dan juga kaidah usuliyyah. Gus Dur bercerita tentang pengalamannya mengajar sebagai "*lecturer*" di Pesantren Tebuireng Jombang yang menjadikan karya Syekh Yasin Al-Fadani yang berjudul "*al-Fâwâid al-Janiyyah*" sebagai referensi primernya. Kitab tersebut tidak lain adalah sebuah kitab syarah terhadap kitab *al-Mawâhib al-Saniyyah 'alâ al-Farâ'id al-Bahiyah.* Kitab ini mengeksplorasi dan mengeksplanasi kaidah-kaidah populer sebagai solusi pemecahan kasus-kasus fiqih dan juga kasus sosial.

Kebiasaan Gus Dur ketika tinggal di Istana dan sering memunculkan kaidah-kaidah fiqhiyyah dalam kenyataannya terpengaruh dengan pengalaman mengajarkan magnum opus Syeikh Yasin al-Fadanî selama 5 tahun. Logika-logika hukum Gus Dur banyak diadopsi dari kitab ini, di samping sudah barang tentu kitab-kitab lainnya yang sering ia sebut seperti *Latâ'iful Isyârât, al-Waraqât* dan juga *al-Asybah wa al-Nazâ'ir-nya Jalaluddin Al-Suyuti dan juga Ibnu Nujaim al-Hanafi.*

Syeikh Yasin Al-Fadani yang nota bene adalah guru besar dari mayoritas Kyai Indonesia yang pernah belajar di Saudi Arabia memang pantas mendapatkan apresiasi spesial dari Gus Dur. Penulis sendiri dalam pengalaman "*ngangsu kaweruh*" dan "*ngilangi bodho*" di Pesantren Futuhiyyah Mranggen ketika selesai mengkhatamkan sebuah kitab ketika itu langsung mendapatkan sanad (transmitter) pertanggungjawaban ilmiah yang juga melewati jalur Syeikh Yasin al-Fadany. Transmitter ilmiah Syeikh Yasin ini terkodifikasikan dalam sebuah kumpulan sanad dengan judul "*al-Maslak al-Jalî fi Asânîd Fadlîlah al-Syeikh Muhammad Ali*" yang sampai sekarang masih tersimpan rapi di perpustakaan pribadi penulis.

Frekuensi Gus Dur dalam menayangkan kaidah-kaidah fiqih dalam statemenya ternyata lebih besar ketimbang penyebutan hadis-hadis Nabi yang sebenarnya beliau banyak belajar dari seorang *expert* (*al-mutabahhir*) dalam prophetic tradition bernama Dr. Musthafa Al-'Azami.

Tafsirul Kitab Bil Kutub

Gus Dur pernah memaparkan tehnik/kaifiyah membaca dan memahami sebuah karya ilmiah. Ini diperlihatkan ketika ia menjelaskan sebuah karya Karl Marx yang bertitelkan "*Das Kapital*". Untuk membedah ada apa dengan Das Kapital, Gus Dur memahaminya melalui karya-karya lain seperti karya Adam Smith dan Frederich Engels. Cara baca seperti ini merupakan keyword tersendiri dalam berikhtiar untuk bisa "mengerti" tentang sebuah informasi keilmuan. Gaya Gus Dur dalam eksplorasi keilmuan tersebut penulis sebut dengan pola "*Tafsîrul Kitâb Bil Kutub*" (menafsir buku dengan buku-buku yang lain). Realitas ini menjadi tidak begitu mengherankan jika *maraji' ilmiyyah* Gus Dur memang "super banyak" karena didorong dengan keniscayaan adanya "*munâsabah bainal kutub*" atau "korelasi antar karya ilmiah".

Jika dalam disiplin "*Quranic Exegeses*" dikenal adanya *munâsabah bainal ayât wassuwar*/korelasi antar ayat dan surat, maka Gus Dur memiliki gaya tersendiri dengan "*explaining the book by the other book*" yang sudah menjadi gaya baca Gus Dur. Kasus ucapan "Selamat Hari Raya Natal" adalah bukti bagaimana Gus Dur menafsirkan surat Al-Ikhlas dengan teks lainnya yang berbunyi wasalâmun alaihi yauma wulida yang merupakan style *tafsirul Qur'an bil Qur'an*. Sebuah interpretasi brilian dari seorang muslim di saat muslim lainnya yang hanya rajin menghafalkan "ayat-ayat perang" ketimbang "ayat-ayat perdamaian". *Taujihat* (arahan) cerdas Gus Dur agar kita menjadi orang yang tidak hanya sekedar tahu (*to know*) tetapi juga menjadi orang yang mengerti (*to understand*) adalah merupakan tausiyah yang sangat berharga bagi komunitas bangsa.

Tak disangkal, Gus Dur merupakan tokoh yang sangat penting dan menentukan dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia, baik predikat yang disandangnya sebagai tokoh masyarakat, intelektual, maupun negarawan. Di komunitasnya, dialah arsitek perubahan mendasar yang membawa NU dalam kurun tahun 1980-an ke arah pembumian Khittah 1926.

Gagasan ini tentu saja menjadi sumbangsih yang amat besar bagi babak sejarah yang sangat penting bagi NU. Sejak Muktamar NU di Situbondo, Gus Dur merupakan lokomotif sekaligus maskot bagi NU yang membawa NU pada "politik kultural". Bahkan hingga kini, apa yang dikatakan dan dilakukan Gus Dur kerap menjadi inspirasi sekaligus tantangan bagi aktivitas berpikir yang sifatnya "alternatif", terutama di kalangan muda NU mengenai diskursus keislaman maupun kebangsaan.

Kebesaran nama Gus Dur dalam landscape perpolitikan nasional telah pula memberikan pelajaran yang berharga. Sejak ia terpilih menjadi Presiden menggantikan rezim Orde Baru hingga pada saat krisis kepemimpinannya, rakyat Indonesia selain mendapat pencerahan pemikiran karena pernyataan dan kebijakannya yang seringkali melawan arus, disuguhi pula tontonan berupa manuvernya yang sungguh-sungguh nekad. Saya masih ingat ketika itu Gus Dur yang benar-benar mengeluarkan dekrit (pembubaran DPR/ MPR), tetapi pada saat yang bersamaan tak satu pun elemen pemerintahan yang terlihat mendukung kebijakannya, termasuk TNI.

Network Gus Dur yang kuat di dunia internasional telah membuat ia terkenal sebagai tokoh dunia yang *expert* dalam masalah kerukunan hidup umat beragama. Tidak hanya itu, sebagai juru bicara *Islam as rahmatan lil 'alamin*, ia banyak terlibat dalam upaya penyelesaian konflik-konflik yang mengatasnamakan agama, fundamentalisme agama, dan terorisme. Karena perannya yang concern di wilayah penegakkan hak-hak asasi manusia dan *civil society*, ia banyak menerima penghargaan yang bertaraf internasional.

Jasa dan kebesaran Gus Dur itulah yang telah membuat eranya tampil gemilang dan penuh dengan pesona inovasi. Bagi kalangan NU, sepak terjang dan prestasi Gus Dur itulah yang pada gilirannya ia memiliki dua kata kunci tersendiri ketika menjelaskannya, yaitu 'kontroversial' dan 'mistifikasi'.

Sisi kontroversialannya dapat dibaca pada langkah-langkah strategis sebagaimana diungkap di atas, sementara sisi mistifikasinya seringkali dikaitkan dengan pendapat-pendapat Gus Dur yang bersifat futuristik dan kerap menemukan pembenarannya. Sebagaimana diakui dalam sebuah adagium yang pernah disampaikan Cak Nur, panggilan akrab Nurcholish Madjid, bahwa ada empat rahasia Tuhan di dunia ini, yakni: umur, jodoh, rezeki dan satu lagi, Gus Dur. Unsur mistifikasi inilah yang kemudian banyak berpengaruh terhadap pandangan-pandangan mitologis terhadap dirinya. Sebagaimana diakui sebagian kalangan Nahdliyin yang mengatakan bahwa Gus Dur adalah seorang "wali" yang memiliki ilmu laduni, meski beliau sendiri dengan tawadlu'nya menolak stigma "wali" tersebut untuk label dirinya.

Namun demikian, dominannya kedua unsur tersebut tidak serta merta menghilangkan sikap humanistis, kesederhanaan dan kontroversial yang melekat padanya. Sikap yang telah dipupuk sejak kecil, remaja dan bahkan sampai ia menjadi orang nomor satu di republik ini. Hal itu tentu saja membuat banyak keterkejutan di kalangan masyarakat dan juga lingkungan kepresidenan yang serba formal.

Tak pelak, orientasi dari sikap, kebijakan, dan pemikiran Gus Dur yang sering berseberangan dengan pola pikir yang berkembang di masyarakat dan para elit politik serta bahkan sikapnya yang "nyleneh", tampaknya ia tengah berusaha tidak saja mengocok mental masyarakat dengan manuver-manuver dan wacana berpikirnya yang ngebut tanpa rem dan berhenti tanpa aba-aba, tetapi juga memberikan pelajaran yang amat berarti dalam menyelesaikan sesuatu dengan tanpa otot dan ngoyo.

Tampilnya Gus Dur sebagai sosok fenomenal dan dengan segala kecerdasan yang dimilikinya, tidaklah mengherankan jika kemudian sosoknya menjadi komoditas penelitian dan topik diskusi, baik bagi rakyat yang sering dibuat bingung oleh tindakannya, maupun para elite politik yang geram karena ke-

bijakan-kebijakannya yang dianggap tidak sesuai dengan teori ekonomi, politik, sosial, budaya dan bahkan konsep agama. Termasuk dalam wilayah menganalisa wacana Gus Dur dalam kenyataannya dapat menjadi wilayah produktif tersendiri bagi kemajuan diskursus-diskursus ilmu-ilmu sosial, kepolitikan dan kebudayaan Indonesia kontemporer.

Dari mulai peneliti luar negeri seperti Greg Barton, Greg Fealy, Robert W. Hefner, Andree Feillard dan nama-nama lainnya hingga para pengkaji dalam negeri menempatkan Gus Dur sebagai sosok yang kaya dengan perspektif dan piawai dalam berbagai disiplin ilmu. Ia adalah sosok yang lahir dalam komunitas sosiologis tradisional, tetapi berkat dirinya, komunitas tersebut menjadi moderen, liberal, inklusif, dan moderat.

Catatan Akhir

Gus Dur yang fenomenal telah membuat berjuta komunitas menyebut namanya sampai pihak *vendor software* raksasa Microsoft pun juga tidak lupa mengukir namanya dalam ensiklopedi "Encarta" sebagai "muassis" dari "*The National Awakening Party*" atau PKB (Partai Kebangkitan Bangsa), meski menurut penulis, wadah partai tersebut sangatlah sempit dan terbatas untuk ukuran binyah (konstruksi) ide-ide Gus Dur yang mengglobal. Hal yang sama dilakukan oleh Intelektual Mesir Dr. Abdul Mun'im Al-Khifni dalam karya "*Mausu'ah al-Firaq wa al-jamâ'at wa al-mazâhib wa al-ahzâb wa al-harakât al-Islâmiyyah*" sebuah ensiklopedi tentang 759 organisasi, partai dan gerakan Islam seluruh dunia yang juga menyebut nama besar Abdurrahman Wahid.

Gus Dur layaknya sebuah teks yang memiliki multi tafsir dan membahasnya tidak mudah, baik sebagai budayawan, intelektual, ahli strategi maupun seorang humoris. Namun demikian, meski letak obyektifitas Gus Dur hanya diketahui oleh dirinya sendiri, para pengkaji dan peneliti yang berada pada wilayah luar dirinya mensyaratkan metodologi dan pendekatan yang komprehensif. Sehingga pembahasan atau penafsiran

mengenai dirinya tidak berlebihan dan mampu menangkap sisi obyektivitasnya.

Namun demikian, sesungguhnya proses "pelestarian" dan "pembuangan atau pengabaian" adalah sesuatu yang sangat lumrah dalam perjalanan sejarah termasuk juga sikap kritis terhadap pemikiran-pemikiran masa lalu. Gaya "buang" dan "ambil" dalam bidang penafsiran terhadap teks-teks keagamaan mendapatkan komentar dari Muhammad Abdullah al-Sammân dalam *"Nahnu wa al-Qur'ân"* sebagai berikut:

صحيح أنّ هذه التفاسير قد خدمت كثيرا من العلوم الإسلاميّة والعربية و فى مقدّمتها التوحيد والفقه والحديث واللغة، وأن الذين تصدّوا لتفسير القرآن كانوا علماء، لهم مكانتهم في عصورهم، ولكن هذا لا يمنع أن تُفحص أرآءهم فى أيّ عهد من جديد ليُؤخذ منها مايؤخذ ويرفَضَ ما يرفض

> Memang benar bahwa upaya penafsiran-penafsiran teks keagamaan masa lalu telah memberikan kontribusi yang sangat besar dalam ranah studi Islam terutama dalam bidang teologi, hukum, hadis dan bahasa. Mereka yang konsentrasi dalam usaha menafsirkan al-Qur'an adalah para ulama yang ahli pada masanya. Namun hal ini tidak menghalangi pada suatu saat nanti bermunculan kritik terhadap pendapat-pendapat mereka yang bertujuan untuk menyeleksi mana yang harus diambil dan mana yang harus dibuang.

Pengabaian (الرفض *al-rafdu*) dan pelestarian (*al-ahdzu* الأخذ) adalah konsekuensi sejarah (*hatmiyyah al-tarikh*) yang lumrah bagi pemikiran para intelektual dari masa ke masa dan sudah barang tentu termasuk Gus Dur, Bukan??

Jalan Parangtritis April 2007

PENGANTAR PENERBIT

Dengan senang hati kami bisa mempersembahkan buku karya Gus Dur atau Abdurrahman Wahid kembali. Tulisan yang kami terbitkan kali ini adalah kumpulan tulisan yang tersebar di berbagai penerbitan beberapa tahun atau bahkan beberapa puluh tahun lalu. Namun tema tulisan-tulisan tersebut mengingatkan kita pada tantangan kita saat ini, masalah Islam dan perubahan dunia, nilai-nilai Indonesia, pengembangan dasar-dasar toleransi di antara sesama warga bangsa, dinamika kebudayaan, serta penegakan hak asasi manusia.

Tulisan-tulisan dalam buku ini juga kami anggap merupakan kajian yang sangat serius karena dilakukan ketika Gus Dur masih dalam keadaan sangat sehat dan terlibat penuh dalam dinamika isu-isu dunia dan perkembangan politik dan kebudayaan Indonesia. Bagi mereka yang sudah membaca dan mengikuti pemikiran Gus Dur sejak awal, maka anggap saja menelaah kembali untuk menyegarkannya.

Dari berbagai tulisan tersiar tersebut, kami mencoba mengangkatnya dalam sebuah tema besar "Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan". Tema itu sebenarnya telah menjadi pergulatan dan kajian Gus Dur sejak dia menjejakkan kaki di Indonesia setelah belajar di Mesir dan Irak. Malah mungkin sejak dia belajar di sana. Tulisan tentang Islam Kosmopolitan itu misalnya telah ditulisnya sejak pertengahan tahun 1970-an.

Kami berharap buku ini akan menjadi inspirasi bagi pembaca dan banyak pihak, mengingat komitmen dan rambahan Gus Dur yang sangat luas pada literatur, tema dan subyek kajian. Di atas itu semua Gus Dur merindukan kebangkitan Islam dalam merespon perkembangan dunia. Tetapi, harapan Gus Dur akan kebangkitan Islam itu tampak beda dengan yang dimaksud kebanyakan orang dan intelektual. Gus Dur menginginkan agar Islam memberikan kesempatan lebih luas kepada

semua orang untuk berkarya tanpa dibatasi oleh apapun, seperti identitas politik dan etnik.

Islam, bagi Gus Dur, mencapai titik kemajuan tertinggi justru ketika seluruh ekspresi dan karya cipta orang perorang dan kelompok diberi hak hidup yang sama betapa pun menyimpangnya atau dianggap bid'ah. Islam juga memberikan kesempatan kepada siapa pun untuk terlibat langsung dalam pemajuan Islam itu sendiri. Merespon balik dengan cara menulis atau menciptakan karya sebanding adalah satu-satunya cara yang dibolehkan jika seseorang atau kelompok tidak menyetujuinya. Situasi seperti itulah ketika Islam mencapai titik tertinggi. Dan itulah cita-cita kebangkitan Islam.

Selamat menikmati!

The Wahid Institute

Matraman Mei 2007

DAFTAR ISI

BAB I

AJARAN, TRANSFORMASI DAN PENDIDIKAN AGAMA

BAB II

NASIONALISME, GERAKAN SOSIAL DAN ANTI KEKERASAN

BAB III

PLURALISME, KEBUDAYAAN DAN HAK ASASI MANUSIA

BAB I

AJARAN, TRANSFORMASI DAN PENDIDIKAN AGAMA

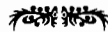
Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam

Universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi ajaran-ajarannya. Rangkaian ajaran yang meliputi berbagai bidang, seperti hukum agama (*fiqh*), keimanan (*tauhid*), serta etika (*akhlaq*), seringkali disempitkan oleh masyarakat hingga menjadi hanya kesusilaan belaka dan dalam sikap hidup. Padahal unsur-unsur itulah yang sesungguhnya menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insâniyyah*).

Prinsip-prinsip seperti persamaan derajat di muka hukum dan undang-undang, perlindungan warga masyarakat dari kedzaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak mereka yang lemah dan menderita kekurangan serta pembatasan atas wewenang para pemegang kekuasaan, semuanya jelas menunjukkan kepedulian di atas. Sementara itu, universalisme yang tercermin dalam ajaran-ajaran yang memiliki kepedulian kepada unsur-unsur utama kemanusiaan

itu diimbangi pula oleh kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam sendiri.

Keterbukaan telah membuat kaum Muslim selama sekian abad menyerap segala macam manifestasi kultural dan wawasan keilmuan yang datang dari pihak peradaban-peradaban lain, baik yang masih ada waktu itu maupun yang sudah mengalami penyusutan luar biasa (seperti peradaban Persia). Kearifan yang muncul dari proses saling pengaruh-mempengaruhi antara peradaban-peradaban yang dikenal di kawasan "Dunia Islam" waktu itu dan kemudian mengangkat peradaban Islam ke tingkat sangat tinggi hingga menjadi apa yang disebutkan sejarawan agung Arnold J. Toynbee[1] sebagai *oikumene* peradaban dunia Islam.

Oikumene Islam ini, menurut Toynbee, adalah salah satu di antara enam belas *oikumene* yang menguasai dunia. Kearifan dari *oikumene* Islam itulah yang paling tepat untuk disebut sebagai kosmopolitanisme peradaban Islam. Kisah kedua wajah Islam berupa universalisme ajaran dan kosmopolitanisme peradaban ini akan disajikan pada tulisan berikut ini.

Salah satu ajaran yang dengan sempurna menampilkan universalisme Islam adalah lima buah jaminan dasar yang diberikan agama samawi terakhir ini kepada warga masyarakat baik secara perorangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum agama *al-kutub al-fiqhiyyah* kuno, yaitu jaminan dasar akan (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (*hifdzu an-nafs*); (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama (*hifdzu ad-dîn*); (3) keselamatan keluarga dan keturun-

[1] Arnold Joseph Toynbee (1889 – 1975) adalah sejarawan besar Inggris. Bukunya yang sangat terkenal adalah 12 jilid *A Study of History* (1934 – 1961), dan bukunya yang lain adalah *Civilization on Trial* (1948), *East to West* (1958).

an (*hifdzu an-nasl*); (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggusuran di luar prosedur hukum (*hifdzu al-mâl*); dan (5) keselamatan hak milik dan profesi (*hifdzu al-aqli*).

Jaminan akan keselamatan fisik warga masyarakat mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga masyarakat tanpa kecuali, sesuai dengan hak masing-masing. Hanya dengan kepastian hukum lah sebuah masyarakat mampu mengembangkan wawasan persamaan hak dan derajat antara sesama warganya. Sedangkan kedua jenis persamaan itulah yang menjamin terwujudnya keadilan sosial dalam arti sebenar-benarnya. Sedangkan kita mengetahui, bahwa pandangan hidup atau *Worldview* atau *Weltanschauung*[2] yang paling jelas universalitasnya adalah pandangan tentang keadilan sosial.

Demikian juga, jaminan dasar akan keselamatan keyakinan agama masing-masing bagi para warga masyarakat melandasi hubungan antar-warga masyarakat atas dasar sikap saling hormat-menghormati, yang akan mendorong tumbuhnya kerangka sikap tenggang rasa dan saling pengertian yang besar. Terlepas dari demikian kentalnya perjalanan sejarah dengan penindasan, kesempitan pandangan, dan kedzaliman terhadap kelompok minoritas yang berbeda keyakinan atau agama dari keyakinan mayoritas, sejarah umat manusia membuktikan bahwa sebenarnya toleransi adalah bagian *inherent* dari kehidupan manusia.

Sejarah persekusi dan represi adalah sejarah "orang besar" walaupun sasarannya selalu "orang kecil" yang selalu menjadi korban. Dalam menerima persekusi dan represi tanpa

---

[2] *Weltanschauung* istilah dalam Jerman yang berarti pandangan tentang dunia, pengertian tentang realitas sebagai suatu kesatuan dan pandangan umum tentang kosmos. Pandangan umum tentang dunia ini berarti pandangan yang menyangkut soal hakekat, nilai, arti, dan tujuan dunia dan hidup manusia. Weltanschauung pada hakekatnya merupakan gambaran sinopsis dan perluasan konseptual ke dalam suatu pandangan ilmiah tentang dunia.

keputusan, "wong cilik" membuktikan kekuatan toleransi dan sikap tenggang rasa dalam membangun masyarakat. Justru toleransilah sebenarnya yang mampu melakukan transformasi sosial dalam skala massif sepanjang sejarah. Bahkan sejarah agama membuktikan bahwa munculnya agama sendiri sebagai dobrakan moral atas kungkungan ketat dari pandangan yang dominan yang berwatak menindas. Seperti dibuktikan oleh sejarah Islam dengan dobrakannya atas ketidakadilan wawasan hidup *jahiliyyah* yang dianut mayoritas bangsa Arab waktu itu.

Dengan tauhid, Islam menegakkan penghargaan kepada perbedaan pendapat dan perbenturan keyakinan. Jika perbedaan pandangan dapat ditolerir dalam hal paling mendasar seperti keimanan, tentunya sikap tenggang rasa lebih lagi diperkenankan dalam mengelola perbedaan pandangan politik dan ideologi. Tampak nyata dari tilikan aspek ini, bahwa Islam melalui ajarannya memiliki pandangan universal, yang berlaku untuk umat manusia secara keseluruhan.

Jaminan dasar akan keselamatan keluarga menampilkan sosok moral yang sangat kuat, baik moral dalam arti kerangka etis yang utuh maupun dalam arti kesusilaan. Kesucian keluarga dilindungi sekuat mungkin. Karena keluarga merupakan ikatan sosial paling dasar, maka tidak boleh dijadikan ajang manipulasi dalam bentuk apapun oleh sistem kekuasaan yang ada. Kesucian keluarga inilah yang melandasi keimanan yang memancarkan toleransi dalam derajat sangat tinggi.

Dalam kelompok masyarakat lebih besar, selalu terdapat kecenderungan untuk melakukan formalisasi ajaran secara berlebihan, sehingga menindas kebebasan individu untuk menganut kebenaran, kelompok supra-keluarga senantiasa mencoba menghilangkan, atau setidak-tidaknya mempersempit, ruang gerak individu warga masyarakat untuk melakukan eksperimentasi dengan pandangan hidupnya sendiri, dan untuk menguji garis batas kebenaran sebuah keyakinan. Padahal upaya melakukan uji coba seperti itulah yang akan menajam-

kan kebenaran masing-masing keyakinan pandangan maupun pemahaman. Islam memberikan kebebasan untuk melakukan upaya perbandingan antara berbagai keyakinan, termasuk keimanan kita, dan dalam proses itu membuktikan keampuhan konsep keimanan sendiri.

Di samping kebenaran yang dapat diraih melalui pengalaman esoteris, Islam juga memberikan peluang bagi pencapaian kebenaran melalui proses dialektis. Justru proses dialektis inilah yang memerlukan derajat toleransi sangat tinggi dari pemeluk suatu keyakinan, dan Islam memberikan wadah untuk itu, yaitu lingkungan kemasyarakatan terkecil yang bernama keluarga. Di lingkungan sangat kecil itulah individu dapat mengembangkan pilihan-pilihannya tanpa gangguan, sementara kohesi sosial masih terjaga karena keluarga berfungsi mengintegrasikan warganya secara umum ke dalam unit kemasyarakatan yang lebih besar.

Jaminan dasar akan keselamatan harta-benda (*al-milk, property*) merupakan sarana bagi berkembangnya hak-hak individu secara wajar dan proporsional, dalam kaitannya dengan hak-hak masyarakat atas individu. Masyarakat dapat menentukan kewajiban-kewajibannya yang diinginkan secara kolektif atas masing-masing individu warga masyarakat. Tetapi penetapan kewajiban itu ada batas terjauhnya, dan warga masyarakat secara perorangan tidak dapat dikenakan kewajiban untuk masyarakat lebih dari batas-batas tersebut. Batas paling praktis, dan paling nyata jika dilihat dari perkembangan Sosialisme dan terutama Marxisme-Leninisme saat ini, adalah pemilikan harta-benda oleh individu.

Dengan hak itulah warga masyarakat secara perorangan memiliki peluang dan sarana untuk mengembangkan diri melalui pola atau cara yang dipilihnya sendiri, namun tetap dalam alur umum kehidupan masyarakat. Sejarah umat manusia menunjukkan bahwa hak dasar akan pemilikan harta-benda inilah

yang menjadi penentu kreativitas warga masyarakat. Ini bisa berarti bahwa kesediaan melakukan transformasi itulah warga masyarakat memperlihatkan wajah universal kehidupannya.

Jaminan dasar akan keselamatan profesi menampilkan sosok lain lagi dari universalitas ajaran Islam. Penghargaan kepada kebebasan penganut profesi berarti kebebasan untuk melakukan pilihan-pilihan atas resiko sendiri, mengenai keberhasilan yang ingin diraih dan kegagalan yang membayanginya. Dengan ungkapan lain, kebebasan menganut profesi yang dipilih berarti peluang menentukan arah hidup lengkap dengan tanggungjawabnya sendiri. Namun, pilihan itu tetap dalam kerangka alur umum kehidupan masyarakat, karena pilihan profesi berarti meletakkan diri dalam alur umum kegiatan masyarakat, yang penuh dengan ukuran-ukurannya sendiri.

Ini berarti keseimbangan harus terus-menerus dicari antara hak-hak individu dan kebutuhan masyarakat, sebuah kondisi situasional yang serba eksistensial sebagai wadah untuk menguji kebenaran keyakinan dalam rangkaian kejadian yang tidak terputus-putus, misalnya, bolehkah saya melakukan hal ini dari sudut pandangan keimanan saya, padahal diharuskan oleh profesi saya? Rasanya tidak ada yang lebih universal dari pencarian jawaban akan wujud kebenaran dalam rangkaian kejadian seperti ini yang disajikan oleh tantangan dari dunia profesi itu.

Secara keseluruhan, kelima jaminan dasar di atas menampilkan universalitas pandangan hidup yang utuh dan bulat. Pemerintahan berdasarkan hukum, persamaan derajat dan sikap tenggangrasa terhadap perbedaan pandangan adalah unsur-unsur utama kemanusiaan dan, dengan demikian, menampilkan universalitas ajaran Islam. Namun, sejuah ini, kesemua jaminan dasar itu hanya menyajikan kerangka teoritik (atau bahkan mungkin hanya moralistik belaka) yang tidak

berfungsi dan tidak didukung oleh kosmopolitanisme peradaban Islam.

Watak kosmopolitanisme dari peradaban Islam itu sesungguhnya telah tampak sejak awal pemunculannya. Peradaban itu, yang dimulai dengan cara-cara Nabi Muhammad SAW mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis Muslim awal (seperti *al-Jâhiz*)[3] pada abad ketiga Hijriyah, memantulkan proses saling menyerap dengan peradaban-peradaban lain di sekitar dunia Islam waktu itu. Yaitu, mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno yang berupa *Hellenisme* hingga peradaban anak benua India.

Kosmopolitanisme peradaban Islam itu muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan beragama yang *eklektik*[4] selama berabad-abad.

Kalau ditelusuri dengan cermat perdebatan sengit di bidang teologi dan hukum agama selama empat abad pertama sejarah Islam, akan tampak secara jelas betapa beragamnya pandangan yang dianut oleh kaum Muslim waktu itu. Jika hal itu dianggap sebagai kemelut kehidupan beragama kaum Muslim, karena tidak adanya konsensus atas hal-hal dasar, maka harus juga dibaca dengan cara lain bahwa pemikir Muslim telah berhasil mengembangkan watak kosmopolitan dalam pan-

---

[3] Abu 'Uthman 'Amr ibn Bakr al-Kinânî al-Fuqaimî al-Basrî, lebih dikenal *al-Jâhiz* (776 - 869). Lahir dan meninggal di Basra, Irak sekaang, tetapi lebih lama hidup di Baghdad di bawah pemerintahan Dinasti Abbasyiyah, al-Mansur. Hidup pada masa keemasan transmisi keilmuan dari Barat Yunani ke dunia Islam. Menulis sekitar 200 artikel dan buku tentang puisi, sejarah, teologi terutama Mu'tazilah dan terlibat dalam polemik *politico-religious* masa itu. Tetapi karyanya yang terkenal adalah ensiklopedi tentang binatang (*al-hayawân*), sehingga *al-Jâhiz* juga dikenal sebagai *zoolog*.

[4] Sikap berfilsafat yang bersifat memilih atau seleksi dari berbagai sumber untuk membangun pemikiran filsafat sendiri.

dangan budaya dan keilmuan mereka, karena mampu saling berdialog secara demikian bebas. Kebebasan kaum Mu'tazilah[5] untuk mempertanyakan kebenaran ajaran sentral bahwa al-Qur'an turun dalam bentuk huruf dan bahasa yang sekarang dikenal (bahasa Arab, huruf *Hija'iyyah*) dan menganggap kitab suci kaum Muslim tersebut diturunkan hanya secara maknawi belaka, sesuatu yang sekarang tentunya dianggap sebagai sikap seorang murtad dari agama Islam. Itulah yang merupakan pertanda kuatnya watak kosmopolitan dari peradaban Islam waktu itu.

Pertanyaan bagaimanapun gilanya mendapatkan peluang untuk diutarakan dengan bebas waktu itu. Dalam situasi seperti itu, *toh* tidak ada bahaya apapun bagi Islam, karena proses dialog serba dialektik akan memunculkan koreksi budayanya sendiri, yang dalam kasus Mu'tazilah mengambil bentuk koreksi Abu Hasan al-Asy'arî,[6] Abu Mansur al-Mâturidî,[7] dan al-

---

[5] Mu'tazilah adalah salah satu aliran teologi yang kemudian menjelma menjadi gerakan politik yang berhadapan dengan Ahlussunnah. Mu'tazilah terkenal dengan mengedepankan akal daripada teks. Perbedaan paling krusial dari aliran lain adalah anggapannya tentang al-Qur'an bahwa ia adalah *makhluk* (ciptaan Tuhan) dan bukan *Khalik* (Tuhan itu sendiri).

[6] Abu al-Hasan bin Isma'il al-Asy'arî (873- 935M.), adalah seorang pemikir muslim pendiri mazhab teologi Asy'ariyah. Asy'ari lahir di Basra, namun sebagian besar hidupnya di Baghdad. Asy'ari sempat berguru kepada guru Mu'tazilah terkenal, yaitu al-Jubba'i, namun pada tahun 912 M. dia mengumumkan keluar dari paham Mu'tazilah dan mendirikan teologi baru yang kemudian dikenal sebagai Asy'ariyah. Ia didukung para ilmuan terkemuka ketika itu di antaranya sang "Hujjatul Islam" Imam Al-Ghazali. Teologinya menjadi mazhab *mainstream* di banyak negara, termasuk Indonesia dan menjadi salah satu fondasi dari teologi *Ahlussunnah wal Jama'ah* (ASWAJA). Menulis setidaknya 320 buku yang di antaranya adalah *Adab al-Jadal, Al-Asmâ' wa al-Ahkâm, Al-Funun, Al-Fusûl, Al-Jawabât fi al-Sifât `an Masâ'il Ahl al-Zaygh wa al-Shubuhât, Al-Jawhar fi al-Radd `ala Ahl al-Zaygh wa al-Munkar, Al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida`, Al-Luma` al-Kabir, Al-Luma` al-Saghir, Maqalât al-Falâsifa, Al-Mukhtasar fi al-Tawhîd wa al-Qadar dan Al-Ru'ya.*

[7] Abu Mansur al-Maturidî atau Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Abu Mansur al-Samarqandî al-Maturidî al-Hanafî (w. 944 M.) adalah juga seorang teolog besar zaman keemasan Islam. Tulisan-tulisannya banyak polemik dengan aliran-aliran pemikiran lain seperti Mu'tazilis, Qarmati, dan Shi'ah. Karena ajarannya dekat dengan ajaran al-Asy'ari, teologi al-Mâturidî

Bâqillânî[8] yang berujung munculnya secara spektakuler ilmu kalam skolastik dari kaum Sunni. Koreksi itupun memperlihatkan watak kosmopolitan, karena ia tidak muncul sebagai hardikan atau tuntutan legal-yuridis, melainkan sebagai perdebatan ilmiah yang tidak mengambil sikap mengadili atau menghakimi. Baru ketika kemapanan masyarakat Islam mengambil tindakan melarang perdebatan ilmiah dan sembari memproklamasikan ajaran-ajaran al-Asy'ari dan kawan-kawan sebagai kebenaran ajaran Islam satu-satunya, watak kosmopolitan dari peradaban Islam mulai terputus dengan sendirinya.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa kosmopolitanisme peradaban Islam tercapai atau berada pada titik optimal, manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-Muslim). Kosmopolitanisme seperti itu adalah kosmopolitanisme yang kreatif, karena di dalamnya warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan terjauh dari keharusan berpegang pada kebenaran. Situasi kreatif yang memungkinkan pencarian sisi-sisi paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan, situasi cair yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus-menerus mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk nyata. Namun demikian, proses tersebut bukannya nyata dalam *postulat-postulat* spekulatif belaka.

---

juga menjadi salah satu *mainstream* di Indonesia dan menjadi salah satu fondasi *Ahlussunnah wal Jama'ah* (ASWAJA). Beberapa kitabnya antara lain *Kitab Al-Tawhîd*; *Kitab Radd al-Awâ'il al-Adilla*; *Kitab Ta'wîlât al-Qur'ân*; *Kitab al-Maqâlât*.

[8] Al-Baqillanî ialah Abu Bakr Muhammad ibn at-Tayyib ibn Muhammad al-Qadi, lebih dikenal al-Baqillanî (950 - 1013). Ia seorang ahli fiqh mazhab Maliki dan sekaligus juru bicara representatif mazhab tersebut. Ia bermazhab Asy'ariyah dalam teologi, dan juga seorang mufassir al- Qur'an. Ia seorang *qodi* dan sekaligus penulis. Ia memimpin sebuah lingkaran diskusi di masjid al-Mansur di Baghdad ketika itu yang kemudian melahirkan banyak intelektual. Tulisan-tulisannya banyak yang bersifat polemik, karena berhadapan dengan Mu'tazilah dan Syi'ah. Beberapa kitabnya antara lain *Kitab al-Ibânah*, *Kitab al-Kuffâr al-Muta'awwilîn wa Hukm ad-Dar*, *at-Ta'dîl wa at-Tajrîh*, *at-Tamhîd*, komentar atas kitab *al-Luma'* dan lainnya.

Benarkah ajaran Islam menjamin persamaan hak dan derajat di antara sesama warga masyarakat? Mungkinkah keadilan diwujudkan secara konkrit dalam bentuk kemasyarakatan faktual? Jarak yang demikian sempit antara kebebasan berfikir di satu pihak dan imperatif norma-norma ajaran agama memerlukan upaya luar biasa dari para pemikir, budayawan dan negarawan untuk menjaga jarak antara keduanya, agar tidak saling menghimpit. Ketegangan intelektual atau *intellectual tension* yang mewarnai situasi seperti itu akan mengotori kosmopolitanisme yang menjadi keharusan bagi universalisasi nilai-nilai luhur yang ditarik dari ajaran Islam secara keseluruhan.

Dalam semangat seperti itulah para *zâhid* (kaum asketik) Muslim dahulu mengembangkan peradaban Islam. Imam Hasan al-Basri[9] yang demikian dalam tasawufnya, ternyata juga adalah ilmuwan di bidang bahasa. Imam al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidî[10] yang dengan kesalehannya yang luar biasa, ternyata adalah peminat filsafat Yunani kuno, terbukti dari karya agung beliau, *Qamûs al-A'in*, yang sepenuhnya menggunakan pembagian ilmu pengetahuan melalui kategorisasi filsafat Yunani.

Imam Syafi'i,[11] seorang mujtahid di bidang hukum aga-

[9] Al-Hasan al-Basri yaitu Al-Hasan ibn Abi al-Hasan Yasar Abu Sa'îd al-Basrî (w. 110), al-Faqih adalah seorang Imam besar di Basra, Irak pada zamannya. Seorang ahli fiqh dan narator hadis dari para sahabat yang sangat menguasasi lebih dari 1.400 hadis ia beritakan. Ia adalah juga pembela dan sekaligus bapak Ahli sunnah dalam berhadapan dengan Mu'tazilah.

[10] Khalil ibn Ahmad al Farâhidî (718-791 M.), seorang filolog dan penulis kamus bahasa Arab yang pertama. Ia hidup di Basra, Irak sekarang.

[11] Imam asy-Syafi'i atau Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin As-Saib bin Ubaid bin Abd Yazid bin Hasyim bin Abdul Muththalib bin Abdi Manaf (767- 819 M). Seorang ahli fiqh dan perintis ilmu *al-ushûl al-fiqh*, sebuah metode tafsir untuk menghasilkan hukum. Hidup berpindah-pindah antara lain di Makkah, Madinah, Baghdad dan Mesir. Dalam fiqh sering dinisbatkan sebagai pendiri fiqh asy-Syafi'iyah yang banyak dianut di negara-negara Muslim dan khususnya di Indonesia. Dalam fiqhnya juga

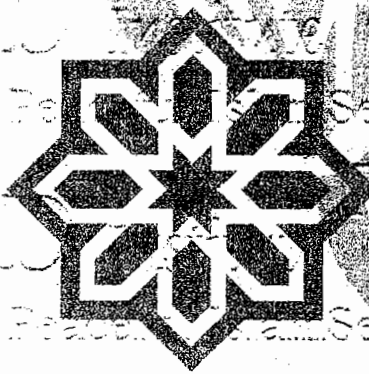
ma (fiqh), justru menundukkan proses pengambilan hukum agama *istinbâth al-ahkâm* kepada sejumlah kaidah metodologis tertentu, bukan hanya sekedar menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi belaka. Kelahiran *usul fiqh* sebagai teori hukum, sebenarnya merupakan proses kreatif yang dapat mempertemukan antara kebutuhan masa dan norma ajaran agama, namun sangat disayangkan ia akhirnya menjadi alat yang dipergunakan oleh para penganut *fiqh* secara tidak kreatif dan dengan sendirinya berubah fungsi menjadi alat seleksi yang sangat normatif dan mematikan kreativitas.

Sebuah agenda baru dapat dikembangkan sejak sekarang untuk menampilkan kembali universalitas ajaran Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam di masa mendatang. Pengembangan agenda baru itu diperlukan, mengingat kaum Muslim sudah menjadi kelompok dengan pandangan sempit dan sangat eksklusif, sehingga tidak mampu lagi mengambil bagian dalam kebangunan peradaban manusia yang akan muncul di masa pasca-indrustri nanti (yang sekarang sudah mulai nampak sisi pinggirannya dalam cibernetika dan rekayasa biologis). Kaum Muslim kini bahkan merupakan beban bagi kebangkitan peradaban umat manusia nanti. Dalam keadaan demikian, kaum Muslim hanya akan menjadi obyek perkembangan sejarah, bukannya pelaku yang bermartabat dan berderajat penuh seperti masyarakat lainnya.

Jika itu yang diinginkan, mau tidak mau haruslah dikembangkan agenda universalisasi ajaran Islam, sehingga terasa kegunaannya bagi umat manusia secara keseluruhan. Toleransi, keterbukaan sikap, kepedulian kepada unsur-unsur utama kemanusiaan dan keprihatinan yang penuh kearifan akan keterbelakangan kaum Muslim sendiri akan memunculkan tenaga

---

terkenal dengan *qaul qodim* (pendapat lama) dan *qaul jadîd* (pendapat baru), perbedaan pendapatnya tentang beberapa aspek dalam fiqh, terutama hasil ijtihadnya ketika ia tinggal di Baghdad dan di Mesir. Perbedaan ini sering dipakai sebagai landasan bagi upaya ijtihad dalam fiqh yang tidak terlepas dari kondisi lokal tertentu. Kitabnya yang terkenal adalah *al-Umm* (tentang fiqh) dan *ar-Risâlah* (tentang ushul fiqh).

luar biasa untuk membuka belenggu kebodohan dan kemiskinan yang begitu kuat mencekam kehidupan mayoritas kaum Muslim dewasa ini. Dari proses itu akan muncul kebutuhan akan kosmopolitanisme baru yang selanjutnya akan bersama-sama menganut faham dan ideologi yang lain, turut membebaskan manusia dari ketidakadilan struktur sosial-ekonomis dan kebiadaban rejim-rejim politik yang *dzalim*. Hanya dengan menampilkan universalisme baru dalam ajarannya dan kosmopolitanisme baru dalam sikap hidup para pemeluknya, Islam akan mampu memberikan perangkat sumberdaya manusia yang diperlukan oleh si miskin untuk memperbaiki nasib sendiri secara berarti dan mendasar, melalui penciptaan etika sosial baru yang penuh dengan semangat solidaritas sosial dan jiwa transformatif yang prihatin dengan nasib orang kecil.

KEBANGKITAN KEMBALI PERADABAN ISLAM: ADAKAH IA?

Dalam serangkaian percakapan, Dr. Soedjatmoko[1] mengemukakan bahwa negara-negara industri tampaknya sudah mencapai titik optimal dalam perkembangannya. Kelebihan yang tampaknya belum dapat dikejar oleh negara-negara berkembang kini hanya tinggal di bidang persenjataan. Dalam keadaan demikian, negara-negara berkembang akan dituntut untuk mengembangkan peradaban (civilisasi) mereka sendiri[2]. Ia memperkirakan munculnya tiga peradaban dunia

[1] Dr. Soedjatmoko adalah salah seorang intelektual bangsa Indonesia yang mendunia. Terkenal dengan gagasan dimensi manusia dalam pembangunan di masa Orde Baru. Karena gagasannya itu dia terpilih sebagai Rektor Universitas Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) tahun 1980 yang bermarkas di Tokyo, Jepang. Seodjatmoko meninggal pada 1989 dalam usia 67 tahun.

[2] Refleksi Soedjatmoko tentang soal-soal perubahan sosial, kebudayaan, pembangunan, dan termasuk di dalamnya peranan agama dapat dilihat dalam kumpulan-kumpulan tulisannya yang telah dibukukan. Di antaranya *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, LP3ES, Jakarta, 1983 dan *Etika Pembebasan; Pilihan Karangan tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Penge-*

dari negara-negara berkembang di masa depan yang tidak terlalu jauh, yakni peradaban Sinetik (bersumber pada daratan Cina) yang meliputi kawasan RRC, Korea, Jepang dan Vietnam. Peradaban Indik (bersumber pada ke-India-an) dengan lingkup sebagian kawasan Asia Tenggara, Srilanka dan anak benua India sendiri, dan peradaban Islam yang membentang dari Asia Tenggara hingga ke Maroko.

Terhadap serangan mereka yang menganggap mustahil sebuah peradaban Islam dapat bangkit kembali (sebagian karena terpecah-belahnya bangsa-bangsa beragama Islam satu sama lain dalam hampir semua sektor kehidupan), ia menjawab justru dinamika pertentangan itu sendiri yang akan membesarkan kebudayaan Islam menjadi hampir satu peradaban dunia. Bukankah peradaban Eropa Barat pada waktu itu mulai menjarahi dunia dahulu juga sering saling menyerang satu sama lain?

Apa yang menarik dari pengamatan di atas adalah bahwa ia dikeluarkan oleh seorang intelektual dengan sikap hidup serba kosmopolitan yang dimilikinya selama ini. Kalau kesimpulan seperti ini dicapai oleh seorang yang sudah dikenal kejujuran intelektualitasnya seperti Soedjatmoko ini, bagaimanakah dengan mereka yang memang berkecimpung dalam studi keislaman? Bagi mereka, pengamatan selama ini, sedikit-sedikitnya satu abad, sudah cukup untuk menambahkan keyakinan akan kebesaran peradaban Islam. Kebesaran material yang diwariskan kepada dunia dalam bentuk legasi arsitektur penuh kemegahan (dari masjid Pualam Biru di Turki hingga ke Taj Mahal di India) keagungan rohani yang dilestarikan dalam kepustakaan yang masih berjuta-juta dalam bentuk naskah tulisan tangan dan belum dicetak, serta dalam tradisi penurunan ilmu-ilmu dan nilai-nilai keagamaan dari generasi ke generasi dengan hasil terpeliharanya kebulatan pandangan hidup kaum

---

tahuan, LP3ES, Jakarta, 1984. Pemikiran-pemikiranya yang sangat kental dengan praksis pembebasan itulah yang telah menempatkan Soedjatmoko dalam posisi sebagai seorang yang humanis.

Muslimin hingga kini dan kelengkapan yang ada pada masa lalu peradaban Islam yang dapat digunakan sebagai alat pengembangan peradaban Islam yang baru di masa depan.

Salah satu syarat mutlak bagi kebangkitan kembali sebuah peradaban dunia sudah terpenuhi oleh peradaban Islam, yaitu "persambungan elemen-elemen kehidupannya, sehingga membentuk kerangka tangguh bagi kebangkitan kembali itu sendiri." Elemen-elemen itu sebagaimana digambarkan dari persambungan warisan material yang begitu megah, untuk kemudian diantarkan oleh keagungan rohani yang sudah lestari ke gerbang kebangunan kembali oleh kelengkapan yang telah berkembang dalam dirinya, membentuk sekuen-sekuen/bagian-bagian yang berurutan dari gambaran terpenuhinya persyaratan kebangkitan kembali peradaban Islam itu.

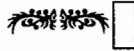
Hasilnya dapat kita amati dari perkembangan yang terjadi sekarang ini: dari meningkatnya kegairahan untuk melakukan peribadatan di kawasan Asia Tenggara (penuhnya masjid-masjid, ramainya forum-forum keagamaan Islam dan sebagainya), melalui keberhasilan kaum muslimin Iran di bawah pimpinan Ayatullah Khomeini[3] untuk melakukan koreksi total atas kesalahan-kesalahan fundamental yang dilakukan Shah Reza Pahlevi,[4] hingga kepada kesadaran kaum cendekiawan negara-negara Afrika Utara untuk membentuk cakra budaya baru yang lebih bernafaskan Islam, baik melalui pengembangan kaidah-kaidah lama seperti di al-Azhar, maupun keberanian melakukan penafsiran baru seperti yang ditempuh Mustafa

---

[3] Ayatullah Ruhullah Khomeini (1900-1989) adalah inpsirator sekaligus pemimpin revolusi Iran 1979 dengan menggulingkan pemimpin Iran waktu itu, Syah Iran Reza Pahlevi. Khomeini kemudian menjadi pemimpin spiritual Iran hingga akhir hayatnya.

[4] Shah Reva Pahlevi adalah Shah atau raja Iran, dinasti Reza Pahlevi. Ayahnya dikenal Reza Khan, karena pada Perang Dunia II berpihak kepada Jerman, maka setelah kemenangan Tentara Sekutu dibuang ke Afrika Selatan dan anaknya, Reza Pahlevi menggantikannya atas dukungan Tentara Sukutu. Namun, ia kemudian menjadi boneka Inggris dan Amerika Serikat dan digulingkanlah pada revolusi Iran tahun 1979 yang dipimpin oleh Ayatullah Ruhullah Khomeini.

Mahmud[5] dengan tafsir al-Qur'an kontemporer-nya yang sempat membuat heboh di Mesir beberapa tahun yang lalu.

Tanda-tanda kebangunan kembali peradaban Islam sudah tampak sehingga mudah saja orang menjadi terbuai untuk turut memproklamasikan Islam sebagai bagian dari apa yang dinyatakan oleh sosiolog Daniel Bell[6] dari Universitas Harvard, bahwa "abad kedua puluh satu nanti adalah abad agama (*The Age of Religion).*" Tetapi sikap untuk mudah terbuai ini justru bertentangan dengan sikap hidup cendekiawan. Karenanya kita harus mempertanyakan kepada diri kita masing-masing, sudah benarkah pengamatan di atas, cukup kuat dan langgeng momentumnyakah unsur-unsur yang menunjang kebangunan kembali itu? Adakah ia menunjuk kepada kehidupan beragama yang lebih baik daripada sekarang ataukah justru sebaliknya yang akan terjadi? Apakah proyeksi dari kebangunan kembali itu, sehingga nantinya dapat diidentifikasikan manifestasi kebangunan kembali itu sendiri secara kongkret dan tuntas?

Kesulitan terbesar untuk melakukan proyeksi itu adalah memperkirakan aspek-aspek mana saja yang akan tinggal langgeng dari manifestasi kehidupan beragama kaum Muslimin yang ada sekarang. Akan lestarikah kecenderungan memegang teguh ajaran–ajaran legal formalistik yang ada dalam syari'at dan tauhid, ataukah justru kecenderungan mencari cara-cara penafsiran kembali (reinterpretasi) ajaran agama yang akan lebih banyak berkembang di kemudian hari? Akan lestarikah semangat paguyuban kaum sufi, seperti tercermin dalam pu-

---

[5] Mustafa Mahmud yang lahir pada 1921 adalah seorang ahli bahasa, sastrawan dan penulis Mesir yang sangat produktif dan kritis terhadap ide-ide keagamaan. Beberapa karangannya antara lain *al-Adab al-Arabî fi Misr min al-Fath al-Islâmî ila Nihâyat Asr al-Ayyûbî, Nâr tahta al-Ramad, Quran Kâ'in Hayy, Rajul tahta al-Sifr; Rûh wa-al-Jasad.*

[6] Daniel Bell, seoarang sosiolog kelahiran dataran rendah tepi Timur Manhattan 10 Mei 1919. Banyak karya-karya brilian yang ditelurkan. Karya-karyanya antara lain *The End of Ideology* tahun (1960), *The Coming of Post-Industrial Society*, (1973) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (1976).

luhan ribu gerakan tarekat dan tempat ritual *(zawâyâ, sufun al-najât)* yang mereka dirikan di seluruh dunia Islam sekarang ini, ataukah justru kontemplasi spekulatif dalam lingkungan individual tentang kebulatan hidup manusia antara unsur-unsur duniawi dan ukhrawi-nya yang akan lebih banyak diikuti kaum muslimin nantinya? Zamakhsyari Dhofier dalam sebuah tulisannya, *The Ideology of the Javanese Kyai,* mengemukakan pendapat "kyai kolot" yang menyangsikan perlunya ditegakkan "urusan dunia", sementara "urusan akhirat" belum lagi ditata lebih baik. Gejala inikah yang akan lebih kuat, ataukah justru gejala lebih jauh lagi menggarap urusan dunia dan urusan akhirat secara bersamaan, seperti dilakukan kaum modernis di mana-mana?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas akan menentukan jenis wawasan kemanusiaan yang akan melandasi kebangunan kembali peradaban Islam. Kita telah melihat bagaimana Romawi yang terlalu menitikberatkan wawasan kemanusiaannya pada aspek pengorganisasian hidup manusia dalam deretan aturan yang berlebih-lebihan, akhirnya kehilangan kekuatan yang justru mendukung kebesaran organisasi kehidupan itu sendiri. Hal itu terjadi karena mereka tidak lagi mengetahui kegunaan upaya melestarikan imperium yang serba menindas dan merampas atas nama peraturan itu. Kita pun telah mampu menebak nasib peradaban industrial dari negara-negara superpowers sekarang ini di kemudian hari, karena kehebatan teknologi dan kerapihan manajerial yang mereka miliki tidak didukung oleh solidaritas tulus dan kepekaan yang timbul dari kesamaan nasib antara mereka yang kaya dan miskin, antara petani/pekerja dan kaum industrialis pemilik modal, dan antara birokrasi pemerintahan yang kaku dan "orang kecil" yang sedianya memperoleh pelayanan darinya tetapi ternyata tidak.

Petro-dolar yang dimiliki negara-negara Arab memang berhasil sedikit banyak memegang satu dua aspek dari peradaban Islam masa mendatang berdirinya masjid-masjid dan

pusat-pusat agama Islam di berbagai ibukota dunia, kampanye literatur yang luas untuk memperkenalkan ajaran Islam, pembiayaan cukup baik sejumlah lembaga-lembaga pendidikan Islam (terutama di negara-negara berkembang) dan sebagainya. Potensi kekuatan petro-dolar ini tidak dapat dianggap kecil, kalau dilihat dari sudut lain. Ia adalah salah satu jawaban konkret terhadap tantangan kebangunan kembali ajaran-ajaran banyak agama lain. Karenanya, seringkali pola pengembangan yang dilaksanakan oleh negara-negara petro-dolar itu yang diambil begitu saja oleh masyarakat-masyarakat muslim yang kebetulan menikmati bantuan mereka.

Penguasa-penguasa agama dari negara kaya itu lalu bertindak selaku penetap dan penjaga moralitas universal bagi kaum muslimin di seluruh dunia, walaupun di tempat asalnya legitimitas *claim* itu belum dapat dibuktikan secara tuntas; kegagalan mereka untuk menciptakan struktur masyarakat yang lebih adil, kegagalan untuk menciptakan demokrasi dalam arti yang sesungguhnya, kegagalan menciptakan solidaritas tulus dan rasa kesamaan nasib di kalangan semua warganya, dan seterusnya.

Di wilayah-wilayah lain belum jelas bagaimana wawasan kemanusiaan yang dimiliki Islam akan berkembang. Di kepulauan Nusantara misalnya, kaum muslimin baru mencapai tingkat ketergopohan menegakkan manifestasi Islam dalam sejumlah ritus pengganti yang berbentuk kemeriahan lahiriah, seperti MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an), deretan kuliah subuh dan peringatan-peringatan hari besar Islam, berbagai bentuk upacara ketasawufan (seperti upacara haul/peringatan kematian, yang sebegitu jauh bahkan telah menembus benteng-benteng pertahanan yang menolaknya di masa lalu, seperti Pesantren Tebuireng), berbondong-bondong orang menunaikan ibadah haji dan sebagainya. Peninjauan atas wawasan kemanusiaan yang tuntas belum lagi terlaksana, perjuangan mahasiswa untuk membebaskan bangsa dari penindasan, upaya menegakkan hukum oleh kelompok-kelompok kecil, proyek-proyek konkret

untuk mengangkat mayoritas bangsa dari dera kemiskinan dan kehinaan, untuk menyebut beberapa contoh saja. Upaya yang masih berlingkup serba terbatas dan baru berada pada taraf permulaan itu pun masih sering dilakukan secara bermain-main, atau untuk memenuhi ambisi perseorangan belaka.

Di kawasan anak benua India, manifestasi kehidupan beragama Islam justru sedang berada pada persimpangan jalan yang menentukan penerapan norma keagamaan secara berlebih-lebihan, seperti terbukti dalam kasus Ali Bhutto[7] dan pengusiran beberapa cendekiawan yang berani melakukan kontemplasi yang jujur dan bebas. Di berbagai negara Afrika dengan penduduk mayoritas Islam, keadaannya juga tidak lebih baik, Islam masih tergantung pertumbuhannya kepada siapa yang kebetulan memerintah.

Jelas dari yang diutarakan di atas, bahwa wawasan kemanusiaan yang akan ditampakkan Islam nanti masih belum jelas identitasnya. Walaupun hal ini patut disayangkan, tetapi sebenarnya ada hikmah yang tersirat dalam kenyataan ini, yakni tantangan bagi kita semua untuk menumbuhkan wawasan kemanusiaan yang lebih relevan dengan kebutuhan universal dari kehidupan umat manusia di kemudian hari.

Peradaban seringkali diukur dengan kehebatan teknologi, keagungan arsitektural, ketinggian hasil-hasil karya seni dan sastra, serta sumbangannya kepada ilmu pengetahuan. Secara kolektif unsur-unsur peradaban itu sering dimanifestasikan dalam bentuk negara-negara berkebudayaan tinggi dan berkehidupan serba makmur, di mana pengetahuan dan perekonomian mengalami perkembangan yang relatif sejajar. Athena,

[7] Zulfikar Ali Bhutto (1928-1979) adalah salah seorang pemimpin negara Pakistan paling dihormati. Ia malang melintang di kabinet Pakistan selama karier politiknya. Pendiri dan pemimpin partai yang cepat besar PPP (Pakistan Peoples Party). Perdana menteri sebelum digulingkan dan kemudian dipenjarakan oleh Jendeal Zia ul Haq melalui kudeta. Anaknya, Benazir Ali Bhutto kemudian menjadi politisi terkemuka dan sempat menjadi Perdana Menteri.

Roma, Konstantinopel, Carthago, Sevilla, Baghdad, Peking, Delhi, Memphis, Ctesiphon, Cairo dan banyak lagi "kota dunia" masa lampau dijadikan contoh ketinggian peradaban. Islam boleh berbangga dengan konstribusinya yang cukup banyak dalam deretan manifestasi tersebut yang secara simbolik digambarkan oleh kegemilangan "Hikayat Seribu Satu Malam."

Festival Islam sedunia yang pernah digelar di London dimaksudkan sebagai semacam *stock opname* bagi tanda-tanda kebesaran peradaban Islam. Baik tanda-tanda kebesaran lahiriah, seperti hasil-hasil teknologi dan kesenian masa lalu yang memukau mata dan hati, maupun tanda-tanda kebesaran rohaniah seperti buku-buku teks yang menggambarkan sumbangan Islam kepada ilmu pengetahuan (dari logaritmanya al-Khawarizmi,[8] hingga traktat filsafat Ibnu Tufail[9] yang berjudul *Hayy ibn Yaqzân* yang didakwakan sebagai *prototype* filsafat naturalismenya Defoe[10] dalam *Robinson Crusoe),* kesemuanya itu merupakan kenangan-kenangan indah, akan ketinggian peradaban masa lalu Islam.

Kita lalu dihadapkan pada pertanyaan mampukah kaum muslimin masa kini dan masa datang melakukan hal seperti itu? Kalau tidak, lalu darimana datangnya keyakinan bahwa Islam akan memunculkan kembali sebuah peradaban dunia? Jawaban pada pertanyaan di atas membawa kita kepada sebuah pendekatan yang berbeda dari hanya memunculkan sejumlah manifestasi ketinggian baru sama sekali. Di sinilah kita menemukan bahwa sudah jelas kaum muslimin itu tertinggal dari orang lain dalam hal kemampuan melakukan penemuan-

---

[8] Al-Khawârizmî atau Abu Abdullah Muhammad Ibn Musa al-Khawârizmî (780-850) adalah seorang ahli matematika dan astronomi. Ia juga dikenal sebagai bapak Aljabar.

[9] Ibnu Tufail atau Abu Bakar Muhammad bin Abdul Malik bin Muhammad bin Tufail al-Qaisi al-Andalûsî (sekitar 1105–1185) adalah seorang filsuf dan dokter. Ibnu Tufail juga dikenal sebagai pengarang. Salah satu karyanya berupa roman filsafat berjudul *Hayy ibn Yaqzân* (Hidup, Putra Kesadaran).

[10] Daniel Defoe (1660-1731), ia menulis *Robinson Crusoe*, sebuah novel klasik.

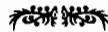
penemuan ilmiah yang baru. Tetapi mengapakah mereka tidak mampu merumuskan kembali arti, hikmah ilmu dan pengetahuan bagi kehidupan, bagaimana mengendalikan kedua-duanya yang justru untuk kepentingan melestarikan kehidupan umat manusia di muka bumi ini, bukannya untuk kepentingan segelintir pemilik modal dan sejumlah penguasa serakah atas kerugian kebanyakan manusia? Jelas kaum muslimin tidak dituntut untuk mewariskan bagi generasi masa yang akan datang berupa peninggalan arsitektural yang megah dan mengesankan (bukankah masjid Istiqlal sendiri lalu kehilangan relevansi bila dihadapkan kepada kebodohan dan kemiskinan yang melanda bangsa?). Tetapi bukankah apa yang dilakukan Hassan Fathi[11] dengan konsep *Gurnah*-[12]nya di Mesir adalah penafsiran orisinal dan penggalian kembali arti arsitektur bagi kehidupan bangsa yang sedang dilanda kemiskinan dan didera ledakan penduduk, yang pada analisis terakhir adalah pelestarian warisan peradaban lama dalam arti sesungguhnya? Bukankah sejarah arsitektur Islam dapat digali kembali untuk mengembangkan pola tata kota modern yang berpusat pada desentralisasi fungsi perdagangan dalam sebuah pemusatan kegiatan di sebuah kompleks pasar atau pertokoan, apabila kita mampu membandingkan sejarah kreatif konsep pusat pertokoan masa kini dan konsep *sûq/khânah* dari masa lalu Islam? Bukankah konsep *sûq* (pasar) dengan kebulatan dan paguyuban *bazari*-nya yang justru mampu menjadi tulang punggung bagi koreksi total Khomeini di Iran?

Apabila dari warisan masa lalu sastra Islam kita tidak hanya terpukau oleh kreativitas kejenakaan Juha/Abunawas/Mulla Nasruddin, petualangan Aladin dan kepahlawanan Sinbad, melainkan berani menukik kepada keluasan pandangan *kitab al-Hayawân* dari *al-Jâhiz*, sajak-sajak pahitnya

---

[11] Seorang arsitek terkenal kelahiran Mesir.

12 Nama sebuah kampung klasik di Mesir yang indah dan tertata rapi yang membuat Napoleon terpesona dengan Mesir dan mendorongnya untuk membangun budaya warisan klasik di kawasan ini.

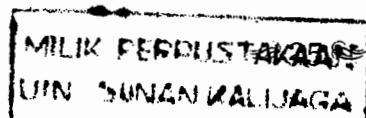
Abil'Alâ al-Ma'ârrî, himbauan kasih sayang *al-Rûmî*,[13] kesegaran moralnya Umar Kayyam, dan sebagainya. Mengapakah kaum muslimin tidak mampu mengembangkan sastra yang membawakan pengertian lebih mendalam akan arti kehidupan yang sebenarnya bagi manusia, bukan tempat menuruti keserakahan belaka, tetapi tempat mencari keseimbangan antara kebutuhan dan kemampuan memenuhinya; bukan wadah pemuas nafsu yang tak terkendali, melainkan wilayah keprihatinan atas bahaya yang mengancam totalitas kehidupan di masa depan sebagai akibat pengurusan sumber-sumber alam tanpa batas; dan persinggahan sementara di mana kasih sayang dan keprihatinan tidak hanya dirupakan dalam karitas cengeng yang menyantuni tetapi sekaligus melestarikan penderitaan, melainkan keterlibatan diri dalam perjuangan secara tuntas untuk membela nasib mereka yang menderita melalui perombakan struktur masyarakat yang tidak adil?

Dari visi yang dikemukakan di atas, kita lalu mengetahui bahwa peradaban Islan sedang mengalami kebangunan dan kebangkitan kembali. Kekayaan warisan yang ditinggalkannya selama ini, dari kedalaman penglihatannya atas tempat hakiki manusia dalam kehidupan hingga kepada toleransinya yang begitu besar, membuat kaum muslimin lalu memiliki landasan berpijak yang sangat kuat dalam mengarungi proses kebangkit-

[13] Nama lengkapnya adalah Jalaluddin Muhammad ibn Muhammad al-Balkhi al-Qanuwî (lahir di Balkh, Afghanistan 604 H/30 September 1273 M dan wafat di Konya Turki 672 H/17 Desember 1273 M). Ia lebih dikenal dengan nama Jalâluddin ar-Rûmî, karena sebagian besar hidupnya dihabiskan di Konya (kini Turki), yang dahulu dikenal sebagai daerah Rum (Roma). Kebesaran Jalâluddin ar-Rûmî terletak pada kedalaman ilmu dan kemampuannya mengungkapkan perasaannya dalam bentuk puisi yang sangat indah dan memiliki makna mistis yang sangat dalam. Salah satu karya monumentalnya adalah *Dîwân Shamsi Tabrîz*. Di samping sebagai penyair sufi yang menganut paham wahdah al-wujud, ar-Rûmî juga merupakan peletak dasar teori kefanaan. Tak heran, jika ar-Rûmî juga merupakan pendiri tarekat al-Jalâliyyah (al-Maulawiyah), sebuah tarekat sufi terkenal yang sekarang masih banyak dianut di Turki dan Suriah.

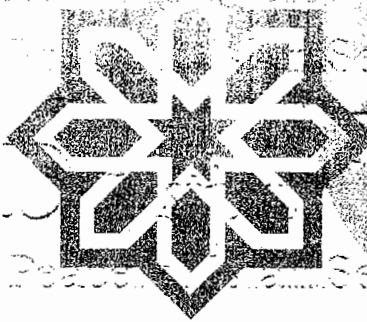
an kembali itu. Warisan materialnya, dari konsep-konsep arsitektural yang menangani kehidupan secara keseluruhan hingga gagasan-gagasan ekonomi yang lebih menjamin kelestarian hidup, memungkinkan kaum muslimin untuk menoleh dari masa lalunya, berupa semangat Islam yang sebenarnya dalam menghadapi tantangan justru dibawakan oleh kehidupan itu sendiri. Kesanggupan peradaban Islam dan kemampuan untuk meramu sebuah peradaban baru di masa lalu, dari warisan peradaban-peradaban Mesir Kuno, Mesopotamia, Asia Kecil, Persia dan sisa-sisa Hellenisme Yunani Kuno, memberikan petunjuk bagi kaum muslimin untuk meramu keluhuran hidup yang dinamis dan berkeseimbangan dari peradaban-peradaban yang ada sekarang, yang umumnya telah menjurus kepada perbudakan teknologi dan mesin atas manusia, seperti yang dipadukan dengan sempurna oleh Charlie Chaplin dalam *The Great Machine* dan George Orwell dalam *Nineteen Eighty four*-nya.

Kaum muslimin masa kini memang tidak dituntut untuk menyamai penemuan para sarjana masa lampau, dari al-Kindî[14] sampai penemu muslim tak dikenal yang menemukan besi hitam tak berkarat di India dari masa kejayaan dinasti Mugal. Tetapi mereka dituntut untuk menerapkan dan menafsirkan kembali penemuan-penemuan sesuai dengan kebutuhan hakiki umat manusia, tugas yang jauh lebih berat dari tugas melakukan penemuan itu sendiri. Kaum muslimin masa kini tidak dituntut menghasilkan karya agung sastra dunia seperti *Kalilah Wa Dimnah.*[15] Tetapi mereka diberi kemampuan

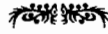
[14] Nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'qub Al-Kindî (w. 886). Lahir di Kufah. Al-Kindi adalah filsuf muslim pertama yang mempelopori tradisi penulisan filsafat. Terdapat sekitar 242 karya al-Kindi dalam bidang logika, metafisika, aritmatika, falak, musik, astrologi, geometri, kedokteran, politik dan lain-lain.

[15] Kalilah wa Dimnah adalah hikayat pancatantra (lima cerita fabel/perumpamaan) yang digubah dalam bentuk cerita berbingkai dalam versi Arab, yang merupakan terjemahan seorang sastrawan muslim kenamaan bernama Ibnu al-Muqaffa. Buku ini berisi pelajaran dan nilai-nilai akhlak yang tinggi. Sebagian besar ajaran tersebut diungkapkan dalam bentuk dialog antar sesama

untuk memberikan arti baru kepada kehidupan melalui karya itu, yang juga bukan tugas lebih ringan, yaitu meneruskan tradisi secara dinamis jauh lebih berat dan sukar daripada membuat tradisi itu sendiri. Kaum muslimin masa kini tidak dituntut untuk mendirikan aliran-aliran Hukum Islam, seperti mazhab-mazhab fiqh yang empat, atau aliran Teologia Islam, seperti mazhab tauhid al-Asy'ari dan al-Mâturidî ataupun al-Ghazali, tetapi mereka diharuskan menerapkan secara kreatif ketentuan-ketentuan yang diletakkan ke semua mazhab itu dalam situasi kehidupan yang modern, sebuah proses penafsiran kembali yang jauh lebih sulit dari mendirikan ke semua mazhab itu sendiri.

Dari kemampuan kaum muslimin masa kini untuk memenuhi ke semua tuntutan di atas, dan menghindari tuntutan-tuntutan semu yang tidak begitu berarti banyak bagi upaya melestarikan kehidupan, justru bergantung corak wawasan kemanusiaan dari peradaban Islam yang sedang bangkit kembali dewasa ini. Kalau kaum Mu'tazilah pernah menjulangkan nama Islam dalam sejarah dunia dengan visi humanismenya yang segar dan kreatif selama beberapa abad lamanya, maka kaum muslimin kini dituntut untuk merumuskan kembali arti Islam bagi kehidupan yang mengalami begitu banyak perubahan dengan cepat, memiliki begitu aneka ragam tantangan dan kemungkinan. Dari kemampuan memenuhi tuntutan inilah akan ditentukan dimensi dan kerangka kebangkitan kembali peradaban Islam dalam masa depan yang tidak terlalu jauh lagi.

binatang yang menjadi tokoh-tokohnya.

Al-Qur'an dalam Pengembangan Pemahaman Melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru

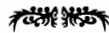
Terlebih dahulu harus dijelaskan mengapa topik pembicaraan kali ini diletakkan dalam kerangka yang tertera pada judul di atas. Pemahaman atas al-Qur'an harus dikembangkan melalui konteks tertentu, untuk mencapai kesamaan bahasa dan peristilahan. Kesamaan itu diperlukan untuk mencegah bersimpang-siurnya pembahasan antara para peserta dialog yang tidak akan pernah selesai dalam pengembangan pemahaman al-Qur'an itu sendiri. Konteks yang dikehendaki bersama adalah kerangka kehidupan sosial kaum muslimin, yang sudah tentu dimengerti dalam situasinya yang ada kini. Batasan ini sudah tentu menghendaki proyeksi situasi masa kini kaum muslimin ke dalam keadaan ideal di masa depan, yang sudah tentu tidak dapat dilepaskan dari kenyataan-kenyataan hidup yang ada di masa kini, berupa warisan kesejarahan dari masa lampau dan perkiraan tantangan-tantangan yang akan dihadapi di masa depan. Dengan demikian, konteks kehidupan sosial yang dikehendaki adalah sesuatu yang baru, yang harus

dicapai melalui perubahan-perubahan mendasar dalam konteks yang ada sekarang ini.

Keadaan kaum muslimin saat ini sudah disepakati bersama bersifat sangat tidak menggembirakan. Baik karena kenyataan fisik akan kemunduran mereka di hampir semua sektor kehidupan, seperti kenyataan bahwa mayoritas mereka berada dalam taraf kehidupan di bawah garis batas kemiskinan mutlak dan masih kemelutnya pergaulan sosial politik di lingkungan kaum muslimin sendiri di tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional, maupun kenyataan akan besarnya persepsi kemunduran itu sendiri di kalangan kaum muslimin, yang menghasilkan sikap-jiwa *(mental attitude)* yang tidak sehat di antara kaum muslimin sendiri. Kesalahfahaman mendasar berlangsung secara traumatis di antara mereka, sehingga mengakibatkan tidak mungkinnya dicapai kesepakatan yang cukup berarti dalam menangani masalah-masalah yang dihadapi masa kini.

Ini terkait dengan munculnya sikap sangat militan untuk menggambarkan Islam kepada manusia modern dalam bentuknya yang paling ideal. Mereka memandang bahwa masa lalu Islam dituangkan dalam bentuk penggambaran yang sekaligus bersifat memuja sebuah 'zaman keemasan' yang diproyeksikan kepada zaman kehidupan Rasulullah dan para sahabatnya serta para *ulama salaf,* tetapi juga berwatak narsistik terhadap apa yang dianggap sebagai 'penyimpangan' dari masa setelah itu. Slogan terbaik dari sikap jiwa seperti ini adalah motto yang dikemukakan Shakib Arselan:[1] "Islam tertutup (kebaikannya) oleh kaum muslimin sendiri, *al-Islâm mahjûbun bil muslimîn."* Sikap-jiwa berganda ini, bersifat glorifikasi citra ideal tentang sebuah 'zaman keemasan' Islam di satu pihak dan kri-

[1] Shakib Arsalan (1869-1946) adalah cendekiawan muslim sekaligus nasionalis lahir di Lebanon. Ia juga penulis buku *"Limadza Ta'akhara al-Muslimun wa Limadza Taqaddama Ghayruhum"* yang terbit pertama kali di Kairo 1939.

tik mendasar atas kenyataan sejarah di pihak lain, merupakan kecenderungan yang terasa semakin lama semakin kuat di kalangan kaum muslimin di mana-mana.

Di samping munculnya sikap jiwa serba ganda di atas, ada pula kecenderungan yang boleh dikata sama kuatnya untuk menerima Islam secara apa adanya, menghidupkannya kepada semua bagi kenyataan yang harus dihadapi dan diterima di masa kini, dan kemudian membuat perkiraan apa yang akan dihadapi di masa mendatang. Dari pendekatan faktual seperti itu, diharapkan akan muncul responsi yang sehat dari kaum muslimin terhadap tantangan-tantangan berat yang dihadapinya, kini dan di masa depan. Pendekatan faktual ini menekankan landasan pemikirannya kepada dasar-dasar keagamaan Islam yang mampu melakukan adaptasi dan memiliki fleksibilitas besar tanpa kehilangan inti ajarannya sendiri. Proyeksi keadaan yang didasarkan pada kenyataan sejarah ini akan memunculkan pengenalan atas potensi luar biasa yang dimiliki Islam sebagai sebuah agama yang memiliki vitalitas tinggi.

Kaum muslimin kini berada dalam titik kesejarahan yang menentukan. Sebagai bagian dari Dunia Ketiga yang sedang menuntut hak-hak mereka untuk mengembangkan taraf kehidupan yang layak sebagai manusia, dengan jalan menentang dominasi oleh sekelompok manusia (kelompok, suku, suku bangsa, kawasan regional) atas mayoritas manusia di lingkungan masing-masing, Islam memiliki sejumlah ajaran dan nilai-nilai serta pranata yang diperlukan untuk mencapai tujuan peningkatan taraf kehidupan di atas.

Pertama-tama, Islam menempatkan manusia pada kedudukan kemakhlukan yang sangat tinggi, yang termaktub dari kerangka penciptaannya oleh Allah sebagai makhluk yang memiliki kesempurnaan keadaan *(ahsanit taqwîm)*. Walaupun ia memiliki potensi untuk menjadi makhluk paling rendah nilainya, kalau ia menyalahgunakan fitrahnya yang mulia itu,

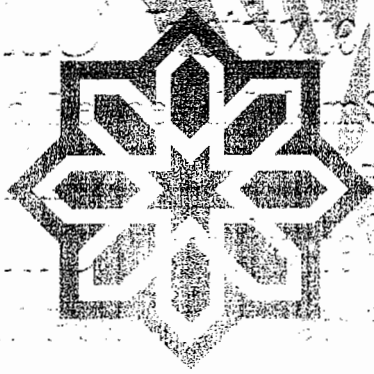
pada dasarnya ia adalah tetap makhluk mulia yang dilengkapi dengan budi, akal, perasaan dan ketrampilan untuk mengembangkan diri seolah-olah tanpa batas. Penempatan manusia pada kedudukan sedemikian tinggi ini dalam kosmologi Islam, pada dasarnya menuntut pula penghargaan kepada nilai-nilai dasar kehidupan manusia yang sesuai dengan martabatnya, pelestarian hak-hak asasinya secara individual maupun secara kolektif, pelestarian hak mengembangkan pemikiran sendiri tanpa takut terhadap ancaman pengekangan hak mengemukakan pendapat secara terbuka, dan pengokohan hak untuk mengembangkan kepribadian tanpa campur tangan dari orang lain.

Selanjutnya, Islam memberikan hak kepada manusia untuk menjadi 'pengganti Allah' (khalifah) di muka bumi, sebuah fungsi kemasyarakatan yang mengharuskan kaum muslimin untuk senantiasa memperjuangkan dan melestarikan cita hidup kemasyarakatan yang mampu menyejahterakan manusia itu sendiri secara menyeluruh dan tuntas. Dengan demikian kaum muslimin diharuskan untuk menentang pola kehidupan bermasyarakat yang eksploitatif, tidak manusiawi serta tidak berasaskan keadilan dalam artiannya yang mutlak.

Berikutnya, Islam memberikan kemampuan fitri, akli dan persepsi kejiwaan kepada manusia untuk hanya mementingkan masalah-masalah dasar kemanusiaan belaka. Kemampuan ini disalurkan melalui sejumlah pranata keagamaan, seperti teori hukum *(legal theory, usûl fiqh)* dan filsafat pendidikan agama, ke dalam jalur penumbuhan pandangan dunia yang mementingkan keseimbangan antara hak-hak perorangan dan kebutuhan masyarakat manusia dalam penyelenggaraan hidup kolektif yang berwatak universal.

Keseluruhan deretan ketiga aspek utama dan kaitan Islam dengan pemeluknya di atas membawakan kepada kita beberapa kewajiban yang tidak ringan. Kewajiban untuk senantiasa taat asas (konsisten) dalam beripikir dan mencari pemecahan bagi persoalan-persoalan yang kita hadapi, kewajiban men-

junjung tinggi tujuan utama kehidupan menurut Islam (yaitu mencari kemaslahatan sejauh mungkin, menjauhkan kerusakan/*mafsadah* sekuat mungkin, dan menerapkan asas kerahmatan dalam kehidupan secara keseluruhan), kewajiban menyediakan sarana yang diperlukan untuk pencapaian tujuan utama kehidupan di atas dan kewajiban memikul tanggungjawab penyelenggaraan kehidupan bermasyarakat secara tuntas dan jujur, itu semua adalah rangkaian kewajiban yang tidak dapat dilepaskan satu dan yang lain. Hanya dengan pelaksanaan semua kewajiban di atas secara simultan dan dalam kerangka upaya yang bersifat integral barulah dapat dipenuhi keseimbangan penanganan yang diperlukan untuk mengatasi kesulitan-kesulitan di masa kini dan menghadapi hari esok dengan tantangan-tantangan lebih berat lagi.

Dari apa yang diuraikan dalam bagian-bagian terdahulu jelas bagi kita, bahwa diperlukan orientasi baru di kalangan kaum muslimin untuk membuat responsi sehat bagi keadaan mereka yang sangat menyedihkan saat ini. Orientasi baru itu tentunya harus dilandaskan pada pemahaman al-Qur'an sebagai sumber inspirasional tertinggi kaum muslimin dalam kerangka berikut: *pertama,* kaum muslimin harus meletakkan seluruh tata kehidupan mereka dalam kerangka penegakan hak-hak asasi manusia, pemeliharaan asas kebebasan dalam penyelenggaraan kehidupan itu sendiri, dan pemberian peluang sebesar-besarnya bagi pengembangan kepribadian menurut cara yang dipilih masing-masing; *kedua,* keseluruhan pranata keagamaan yang dikembangkan kaum muslimin harus ditujukan kepada penataan kembali kehidupan dalam kerangka yang dikemukakan di atas, dan *ketiga,* dengan demikian, al-Qur'an sebagai sumber pengambilan pendapat formal bagi kaum muslimin harus dikaji dan ditinjau asumsi-asumsi dasarnya berdasarkan kebutuhan di atas, setelah dihadapkan kepada kenyataan kehidupan umat manusia secara keseluruhan.

Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja)

Pengembangan doktrin Aswaja (*Ahlussunnah wal Jama'ah*)[1] meliputi berbagai usaha *Islam* pada bidang-bidang yang berlainan, tetapi dalam suatu ikatan hubungan yang saling berjalin dan saling menunjang. Usaha itu haruslah ditujukan kepada pencapaian sasaran di seluas mungkin wilayah kehidupan, baik dalam cakupan individual maupun kelompok. Keseluruhan usaha itu memiliki aspek yang bersamaan dengan usaha golongan-golongan lain (baik Islam maupun bukan) dalam keseluruhan kegiatan mengembangkan dan membangun bangsa, tetapi ada juga aspek-aspek

[1] Secara historis, terminologi Ahlussunnah wal Jama'ah atau sering disingkat ASWAJA sebagai suatu aliran dalam Islam muncul pada era ashab al-Asy'ari (sering disebut Asy'ariyah-Sunni), seperti al-Bâqillanî (w. 403 H), al-Baghdâdî (w. 429 H), al-Juwainî (w. 478 H), Al-Ghazalî (w. 505 H), al-Syahrastanî (w. 548), al-Râzî (w. 606 H). Dalam pemikiran Islam kontemporer, istilah Aswaja juga untuk menunjukkan orang-orang yang memiliki metode berpikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan dan toleran.

nya yang berbeda dari apa yang dilakukan oleh orang lain di luar lingkungan *Aswaja* sendiri.

Terlebih dahulu, upaya pengembangan doktrin Aswaja harus diwujudkan dalam bentuk pengenalan pertumbuhan historisnya maupun pengenalan prinsip-prinsip/pandangan Ahlussunnah wal Jama'ah tentang dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Pengenalan pertumbuhan historis doktrin Ahlussunnah wal Jama'ah meliputi pengenalan asal mula munculnya terminologi *Aswaja* itu sendiri (baik asal-usul teologis, politis maupun yuridis), di samping deskripsi pertumbuhannya berdasarkan periodisasi historis.

Pengenalan Aswaja harus disusun meliputi dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat, yang antara lain bidang-bidang umum berikut:

1. Pandangan tentang manusia dan tempatnya dalam kehidupan.
2. Pandangan tentang ilmu pengetahuan dan teknologi.
3. Pandangan ekonomis tentang pengaturan kehidupan bermasyarakat.
4. Pandangan tentang hubungan individu dan masyarakat.
5. Pandangan tentang tradisi dan dinamisasinya melalui pranata-pranata hukum, pendidikan, politik dan budaya.
6. Pandangan tentang cara-cara pengembangan masyarakat.
7. Pandangan tentang asas-asas internalisasi dan sosialisasi yang dapat dikembangkan dalam konteks doktrin formal yang diterima saat ini.

Secara terpadu, kesemua pandangan di atas akan membentuk perilaku kelompok dan individual yang terdiri dan sikap hidup, pandangan hidup dan sistem nilai yang secara

khusus dapat disebutkan sebagai watak hidup ahlusunnah waljama'ah.

Pengenalan Pertumbuhan Historis Aswaja

Upaya ini meliputi pengkajian semua perkembangan kesejarahan Islam, karena pada hakekatnya perkembangan itu adalah sejarah Aswaja sendiri. Di samping pengkajian yang bersifat umum, upaya pengenalan ini harus juga meliputi pengenalan hasil-hasil studi wilayah tentang pertumbuhan Islam di kawasan-kawasan Semenanjung Arabia, Afrika Utara, Afrika Barat, Afrika Timur, Balkan, Andalusia, Asia Kecil, Asia Tengah, anak-benua India, Asia Timur dan Asia Tenggara. Studi-studi wilayah (*area studies*) itu akan menampilkan karakteristik tiap-tiap kawasan dalam manifestasi kehidupan ber-aswaja-nya sendiri. Perbedaan antara intensitas peribadatan antara kesemua kawasan itu, umpamanya, akan memberikan gambaran tentang pola-pola kehidupan ber-aswaja yang memiliki spektrum lebar, yang akan membuktikan universalitas Aswaja.

Demikian pula, tidak dapat diabaikan pengenalan atas proses internalisasi dan sosialisasi yang terjadi dalam batang tubuh Aswaja sendiri, baik karena pergolakan intern maupun dalam perbenturan dengan kelompok-kelompok lain di luar dan di dalam gerakan ke-Islam-an. Pembaharuan dan kontra-pembaharuan (*counter-reformation*) adalah bagian tetap dari proses internalisasi dan sosialisasi ini, sehingga dari pengenalan mendalam atas wawasan-wawasan pembaharuan dan reaksi atasnya akan membawa kita kepada pengenalan atas cara-cara dilakukannya interpretasi kembali dan rekonstruksi pemikiran-pemikiran keagamaan.

Dari pengenalan pertumbuhan historis *Aswaja* ini akan tumbuh landasan yang kuat untuk mengembangkan pandangan-pandangan *Aswaja* tentang dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat, yang akan mencapai wilayah kehidupan yang luas dan lengkap cakupannya. Di bawah ini saya

akan mencoba untuk melakukan sekadar inventarisasi pandangan-pandangan itu, sesuai dengan pengenalan individual yang telah dilakukan sendiri sebagai bahan dasar pembahasan sementara, yang sama sekali bukan merupakan hasil akhir penelaahan yang mendalam dan seksama.

Dasar-dasar Umum kehidupan Bermasyarakat Menurut Aswaja

Dasar-dasar umum yang dimaksudkan di sini adalah serangkaian pandangan tentang berbagai sendi kehidupan bermasyarakat, yang dapat berupa pandangan ideologis maupun orientasi kehidupan, dan seperangkat nilai-nilai yang melandasi kehidupan bermasyarakat itu sendiri.

1. **Pandangan tentang manusia dan tempatnya dalam kehidupan.**

   Dengan perampungan perdebatan sekitar masalah kehendak (*will*) manusia di hadapan nasib (*predestination)* yang ditentukan Allah baginya, atau yang lebih dikenal dengan sebutan 'masalah *qadha'* dan '*qadar'*, Aswaja secara nyata telah memberikan tempat yang sangat tinggi kepada manusia dalam tata kehidupan semesta. Ia diperkenankan menghendaki apa saja yang dimauinya, walaupun kehendak itu sendiri harus tunduk kepada kenyataan akan kekuasaan Allah yang tidak dapat dilawan lagi. Kemerdekaan untuk berkehendak (*ḥurriyatul irâdah*) ini membawakan kepada manusia kewajiban untuk menjunjung tinggi arti dan nilai kehidupan, karena dengan hanya karunia kehidupan itu sendirilah ia mendapatkan kedudukan sedemikian tinggi. Kewajiban menjunjung tinggi arti kehidupan mangharuskan pula untuk memiliki arah kehidupun yang benar, yang akan memberikan kepadanya manfaat sebesar-besarnya dari kehidupan itu sendiri. Arah kehidupan yang benar itu mengharuskan pula adanya pola kehidupan yang direncanakan dengan baik, yang mampu memelihara keseimbangan yang sehat antara kebutuhan

individu dan kebutuhan masyarakat, antara pengolahan sumber-sumber alam dan pelestarian sumber-sumber itu sendiri, dan antara kebutuhan manusiawi dan kebutuhan makhluk-makhluk lain. Demikian pula, manusia berkewajiban menyusun pola kehidupan yang memberikan ruang gerak yang cukup bagi dirinya sendiri di luar dan di dalam dirinya sendiri *(outer & inner space)*, guna memungkinkan tercapainya keseimbangan di atas.

2. **Pandangan tentang ilmu, pengetahuan dan teknologi.**

Konsep ilmu menurut Aswaja adalah memiliki dimensi yang berbeda daripada pengertian umum yang berlaku. Menurut Aswaja, ilmu berdimensi esoteris (pengenalan hakekat melalui keluhuran diri pihak yang berupaya melakukan pengenalan) yang diperoleh tidak melalui wawasan rasional, di samping dimensinya yang rasional.

Dengan demikian, ada bagian-bagian ilmu itu yang tidak dapat dikembangkan, bahkan akan membahayakan jika dikembangkan. Ilmu yang seperti ini diperoleh secara keseluruhan sekaligus, sehingga ia memiliki watak emanatif (*faidh*) yang tidak lagi dapat dikembangkan, seperti yang tercermin dalam ungkapan "*al-ilmu nûr*" dan sebagainya. Pengetahuan, sebaliknya memiliki keterbatasan dalam hal ia hanya diperoleh melalui upaya belajar (*learning*), baik ia merupakan pengetahuan normatif maupun ketrampilan/kecakapan.[2] Dengan demikian, sebenarnya pengetahuan adalah bagian rasional dari ilmu, dan menjadi lawan dari bagian esoteris yang diuraikan di atas. Pengetahuan, kare-

[2] Pengetahuan yang diperoleh lewat upaya belajar adakalanya melalui metode rasionalisme atau empirisisme. Premis yang dikembangkan dalam metode rasionalisme bahwa pengetahuan didapatkan lewat penalaran rasional. Sementara emipirisme menilai bahwa sebuah pengetahuan itu tidak didapatkan lewat penalaran rasional yang abstrak melainkan lewat pengalaman konkrit. (lihat, Jujun S. Suriasumantri *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Popular*, Sinar Harapan, Jakarta, 1984). hlm. 51.

na wataknya yang rasional ini dapat dikembangkan sesuai dengan kehendak dan kemampuan manusia. Ilmu adalah pengarah pada kehidupan manusia, sedangkan pengetahuan lebih yang melayani kepentingan dan kehendaknya.[3] Kedua-duanya mendapat tempat sendiri-sendiri dalam visi kehidupan Aswaja, dan dianggap bertarap tinggi (walaupun masih ada perbedaan tingkatan ketinggian antara keduanya).

Penyatuan ilmu dan pengetahuan akan membentuk watak kehidupan manusia yang memiliki arah yang *benar* (menuju kesempurnaan diri di sisi Allah), tetapi juga masih diabdikan kepada kepentingan manusia itu sendiri. Sebagai buah dari ilmu pengetahuan, teknologi merupakan bagian lain dari proses manusia mempelajari dirinya, karena dengan teknologilah manusia baru bisa mengerti hingga di mana batas-batas kemampuannya untuk mengatur diri dalam kehidupan bersama (baik antara mereka sendiri maupun dengan makhluk-makhluk lainnya) yang memelihara asas keseimbangan hidup yang telah diuraikan di atas. Teknologi, dengan demikian, memiliki tugas untuk melestarikan kehidupan dan bukan sebaliknya. Demikian erat kaitan antara teknologi dan pengetahuan, sehingga wawasan pengetahuan untuk mencari pendekatan sejauh mungkin kepada Allah di samping tetap diusahakan pemenuhan kehendak manusia, berlaku juga bagi teknologi.

3. **Pandangan ekonomi tentang pengaturan kehidupan.**

Kebutuhan ekonomi umat manusia harus diletakkan

---

[3] Sebuah buku yang secara panjang lebar mengupas tentang apa itu hakekat ilmu ditulis oleh A. F. Chalmer, *What is this thing called Science?, diterbitkan University of Queensland Press*, St. Lucia 1976. Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Apa Itu yang dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodenya*, Hasta Mitra, Jakarta, 1983.

dalam konteks tempatnya dalam kehidupan, yaitu sebagai penerima karunia Allah yang masih harus tunduk kepada takdir-Nya. Takdir Allah menentukan manusia harus mampu hidup dengan sumber-sumber daya alam, daya dan tenaga yang telah disediakan-Nya. Kemampuan memelihara kelestarian semua sumber itu merupakan bagian esensial dari pandangan ekonomi Aswaja, karena hanya dengan kemampuan seperti itulah dapat dicapai asas keseimbangan hidup yang dikemukakan di atas. Perencanaan pembangunan ekonomi, yang berkaitan erat dengan aspek-aspek sosio-kultural dan sosial-ekonomis, haruslah ditundukkan kepada tujuan pelestarian dan pemanfaatan sumber-sumber bahan, daya dan tenaga secara bijaksana, sehingga justru tidak mengancam kehidupan manusia itu sendiri. Skala prioritas harapan pembangunan itu haruslah didasarkan pada asas pengembangan, bukannya asas pertumbuhan. Asas pengembangan berarti pilihan arah dan orientasi pembangunan yang menumbuhkan kekuatan sendiri untuk memenuhi kebutuhan hidup, dengan kendali kokoh, bukannya asal menumbuhkan kekuatan secara asal tumbuh saja. Karena hanya sekadar pemenuhan kebutuhan hidup saja yang dikejar, maka strategi pembangunan harus ditujukan kepada pemenuhan kebutuhan hidup semua warga negara.

Terbatasnya sumber bahan, daya dan tenaga mengharuskan pula pembatasan ketat atas skala pembangunan itu sendiri, yaitu pada pemenuhan kebutuhan pokok belaka. Ketentuan al-Qur'an, bahwa tiap orang akan memperoleh *(nashîbun min al-dunya wa nashîbun min al-âkhirah)* harus ditundukkan kepada kekuasaan Allah yang hanya berkenan menyediakan sumber-sumber bahan, daya dan tenaga yang serba terbatas. Dalam keadaan serba terbatas inilah dituntut dari manusia berupa kemampuan untuk memanfaatkan sebaik mungkin sumber-sumber itu, dengan mengembangkannya melalui perencanaan pembangun-

an yang matang, yang memperhitungkan dalam dirinya upaya-upaya untuk pengembangan modal, ketrampilan (baik kewiraswastaan, kemampuan tata laksana/*managerial skill*, kemampuan berteknik produksi-distribusi-pemasaran yang tinggi maupun keterampilan menyesuaikan kebutuhan individual kepada kebutuhan ekonomi makro, seperti dalam pengalihan bahan makanan utama dan sebagainya) dan kemampuan mengatur diri (termasuk kesediaan mengatur besarnya jumlah penduduk dalam skala luas). Prasyarat bagi orientasi pembangunan ekonomi yang sedemikian itu, seperti keberanian untuk mengembangkan usaha-usaha ekonomi yang sedikit mungkin berwatak eksploitatif (mengingat besarnya kemungkinan bagi usaha berwatak ini untuk merusak keseimbangan hidup dan mengacaukan upaya pelestarian sumber-sumber bahan, daya dan tenaga), haruslah dipupuk dan didorong untuk berfungsi sebagaimana mestinya. Dalam konteks ini, wawasan-wawasan untuk menyusun pola hubungan ekonomi makro dan super-makro yang bertujuan mencapai keseimbangan yang adil antara berbagai sektor kehidupan sesuatu bangsa maupun antara bangsa-bangsa, haruslah dikembangkan terus, seperti wawasan untuk memperjuangkan Orde Ekonomi Internasional Baru.

4. **Pandangan tentang hubungan individu dan masyarakat.**

Karena tingginya kedudukan manusia dalam kehidupan semesta, maka mausia sebagai individu harus memperoleh perlakuan yang seimbang dengan kedudukannya itu. Individu memiliki hak-hak dasar yang tidak dapat dilanggar, tanpa meremehkan arti dirinya sebagai manusia. Hak-hak dasar itu, yang dalam konteks lain disebut Hak-hak Asasi Manusia (HAM), menyangkut perlindungan hukum, keadilan perlakuan, penyediaan kebutuhan pokok, peningkatan kecerdasan, pemberian kesempatan yang sama dan kebebasan untuk menyatakan pendapat,

keyakinan dan keimanan, di samping kebebasan untuk berserikat dan berusaha.

Dalam mewujudkan semua haknya itu, individu haruslah mampu melihat keterbatasan masyarakat di mana ia hidup untuk menyediakan dan memenuhi kebutuhan semua warganya. Karena itu, setiap individu harus tunduk kepada asas pemeliharaan keseimbangan antara kebutuhannya sendiri dan kebutuhan masyarakat. Tetapi ketundukan itu sama sekali tidak berarti adanya hak masyarakat untuk menangguhkan hak-hak dasar individu yang telah dikemukakan di atas, bahkan ketundukan itu sendiri mengandung arti kewajiban masyarakat untuk menjunjung tinggi hak-hak dasar itu. Ini terjadi karena penyerahan sebagian dari kebutuhan individu kepada ketentuan masyarakat menuntut pula perlindungan yang lebih jelas dari masyarakat itu sendiri kepada kepentingan warga masyarakat sebagai individu.

Keseimbangan antara keduanya hanya dapat dicapai melalui proses pengembangan kreativitas individual untuk sekaligus memenuhi kebutuhan sendiri dalam kehidupan dan tuntutan masyarakat atas individu yang diayominya. Pengembangan kreativitas ini mensyaratkan adanya peluang yang cukup bagi individu untuk berpartisipasi dalam semua segi kegiatan masyarakat secara teratur dan bermakna.

Semua literatur yang ada di kalangan *Aswaja* jelas sekali menunjuk hak untuk berpartisipasi, seperti terlihat dalam tekunnya para cendekiawan Aswaja di masa lampau untuk merumuskan persyaratan-persyaratan menjadi hakim *(syurûthul qadlâ'),* pemeriksa keuangan *(syurûthul muhâsib)* dan seterusnya. Keseimbangan hubungan antara individu dan masyarakat ini menuntut pula adanya kemampuan untuk menumbuhkan moralitas individual yang serasi dengan keadaan yang sedang dialami oleh kehidupan masyarakat itu sendiri. Ini berarti pula keharusan untuk

menyantuni mereka yang kurang beruntung dan bernasib malang dalam artian seluas-luasnya, termasuk memperjuangkan hak-hak dasar mereka dan memenuhi kebutuhan pokok mereka. Kesadaran untuk selalu memikirkan kepentingan bersama harus selalu dikembangkan, untuk memungkinkan tumbuhnya moralitas individual yang seperti itu, di samping untuk memungkinkan tumbuhnya etos sosial yang dinamis dan kreatif.

5. **Pandangan tentang tradisi dan dinamisasinya.**

Tradisi merupakan warisan sangat berharga dari masa lampau yang harus dilestarikan sejauh mungkin, tanpa menghambat tumbuhnya kreativitas individual. Tradisi merupakan persambungan yang tidak dapat begitu saja dihilangkan tanpa menimbulkan akibat-akibat besar bagi kehidupan individu dan masyarakat, terutama bagi tujuan menciptakan pola kehidupan yang melestarikan sumber-sumber bahan, daya dan tenaga.[4] Tetapi tradisi itu sendiri harus didinamisir guna menghindarkannya dari kebekuan dan kelambanan yang akan menghambat kreativitas individual. Sesuai dengan wawasan ilmu pengetahuan yang dimiliki Aswaja yang telah diuraikan di atas, asas pengembangan tradisi itu harus dilaksanakan dengan jalan menumbuhkan kebanggaan bertradisi, yang dilakukan dengan cara-cara dewasa dan tidak terlampau berbau idealisasi norma-norma yang beku dan statis belaka. Dalam konteks inilah, penekanan harus dilakukan

[4] Maka sesungguhnya persoalan krusial saat ini bagi pengembangan proyek kebangkitan Islam adalah bagaimana menyikapi tradisi (at-turâs) itu sendiri yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah. Lantas apa sesungguhnya tradisi (at-turâs) itu?. Dalam pandangan al-Jâbirî, tradisi adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu. Dalam hal ini Jabiri menawarkan yang terpenting saat ini adalah telaah kontemporer (qirâ'ah mu'âshirah) terhadap tradisi itu sendiri. (lihat Muhammad Âbid al-Jâbirî, at-Turâst wa al-Haddâtsah, Dirâsah wa Munâqasyah, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). Lihat juga Muhammad Âbid al-Jâbirî, Nahnu wa al-Turâs, Qira'at Mu'âshirah fi Turâtsina al-Falsafî, Dar al-Baidhai: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1986).

pada kemampuan menyesuaikan tradisi kepada tuntutan perubahan, atau dengan kata lain, bagaimana esensi dari tradisi dapat dikembangkan dalam situasi yang senantiasa berubah.

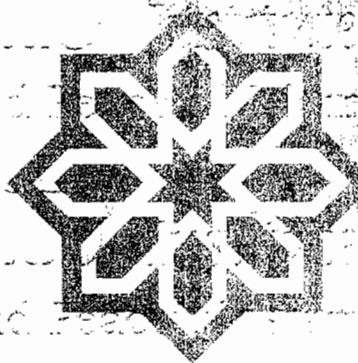
6. **Pandangan tentang cara-cara pengembangan kehidupan bermasyarakat.**

Kehidupan bermasyarakat senantiasa mengalami perubahan. Perubahan yang diarahkan dengan bijaksana, yang dikenal dengan istilah pengembangan yang sehat, menghendaki pendayagunaan semua sumber dengan bijaksana pula, termasuk sumberdaya manusiawi (dalam bentuk tenaga fisik maupun keseluruhan proses berpikir). Pendayagunaan seperti itu mengharuskan pelestariannya secara efisien sebagai sumber. Karena efisiensi itu hanya dapat dirupakan dalam bentuk penghematan sumber daya manusiawi dari kemungkinan saling merusak antara bagian-bagiannya, hanya karena kesalahan penanganannya. Oleh karena itulah proses persuasi dan diversifikasi gagasan merupakan bagian yang tak dapat diabaikan dalam pendayagunaan sumber daya manusiawi secara efisien, betapa tidak rapi dan tidak berketeraturan sekalipun proses itu. Meski ada cara lain, betapa rapinya pun, dalam jangka panjang hanya akan berarti pemborosan sumber daya manusiawi itu sendiri. Pengenalan kebutuhan dan kemampuan sendiri untuk memenuhinya, hanya dapat dilakukan dengan tepat melalui proses persuasi ini, sedangkan pengenalan seperti itu merupakan prasyarat esensial bagi efisiensi pendayagunaan sumber daya manusiawi itu.

7. **Asas-asas internalisasi dan sosialisasi.**

Lingkungan *Aswaja* beruntung telah mampu mengembangkan dalam dirinya pranata-pranata yang memungkinkan terjadinya proses internalisasi yang sesuai dengan lingkungan di mana gagasan-gagasan diajukan. Proses

tersebut dituangkan dalam *ushûl fiqh, qa'idah fiqhiyah* dan sebagainya. Untuk memanfaatkan pranata-pranata itu secara optimal, perlulah dikembangkan pen-dinamisan-nya, dengan cara memasukkan unsur-unsur pelengkap yang baru, seperti pemastian tempat kehendak masyarakat yang berwatak dinamis dalam proses itu sendiri, yang dapat diumpamakan dalam bentuk penyertaan opini masyarakat dalam mekanisme *qa'idah fiqh* seperti kaidah *"al-'Âdah Muhakkamah"* (adat kebiasaan dapat dijadikan kaidah hukum) dan sebagainya.

Proses sosialisasi hasil internalisasi yang telah didinamisir, dapat dikembangkan pula dengan mendayagunakan forum-forum keagamaan (seperti pengajian, musyawarah hukum agama, pendidikan agama dan sebagainya) bagi keperluan membicarakan hal-hal yang perlu diinternalisasikan secara dinamis, seperti dalam hal penggunaan semua forum di atas untuk meningkatkan kesadaran akan perlunya orientasi baru bagi pembangunan, dan seterusnya. Jalinan dinamisasi proses internalisasi dan pemekarannya melalui pendayagunaan forum-forum keagamaan ini akan membawa kepada tumbuhnya budaya baru yang memungkinkan terjadinya peletakan dasar-dasar kreatif dalam beraswaja.

Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan

Pada waktu akan membuka sebuah lorong perniagaan utama di Kairo dan melebarkannya dengan menggusur sebuah deretan bangunan di tepinya, raja-muda Muhammad Ali Pasha (memerintah 1805-1848) meminta fatwa hukum[1] dari para ulama al-Azhar.[2] Jawabannya adalah perkenan mereka, apabila lebar jalanan tersebut tidak melebihi kebutuhan lalu lintas dua arah dengan alat pengangkutan

[1] Fatwa hukum adalah keputusan hukum agama oleh pribadi, pejabat atau lembaga yang diberi wewenang untuk itu. Seringkali terjadi pemberian wewenang itu dilakukan secara tidak berencana, sebagai hasil kepercayaan masyarakat kepada seorang ulama. Di beberapa negara, kedudukan pemberi fatwa (*mufti*) dilembagakan dengan menunjuk pejabat resmi yang memberi keputusan bersifat rekomendasi kepada pemerintah, hingga karenanya jabatan tersebut dinamai penasehat hukum agama (*juriconsult*). Lihat F. Rahman, *Islam*, (London 1966), hlm. 81.

[2] Di lingkungan al-Azhar, universitas tertua di dunia yang kini memiliki kedudukan kunci sebagai salah satu lembaga keagamaan Islam yang paling utama di dunia, fatwa hukum diberikan baik oleh rektornya (syaikh al-Azhar) maupun oleh lembaga ulama terkemuka (*hai'ah kibar al-'ulama'*).

paling umum waktu itu, yaitu onta dengan dua sekeduf (keranjang yang digantungkan di kedua sisi onta), lebih kurang 8 meter lebar jalan.[3] Anekdot kecil ini menunjukkan kepada kita dilema yang dihadapi oleh hukum Islam dalam menghadapi tantangan kemajuan zaman.

Di satu pihak, Islam dapat menerima kebutuhan akan perubahan besar melalui perubahan norma-norma hukum agamanya,[4] dalam contoh di atas berbentuk pencabutan hak milik atas tanah dan bangunan oleh negara bagi kepentingan umum. Di pihak lain, penerimaan atas kebutuhan akan perubahan itu senantiasa dikendalikan oleh batasan-batasan yang telah ditentukan bagi pengambilan keputusan hukum. Ini diusahakan, agar perubahan norma-norma hukum agama dapat dilakukan tanpa menggoyahkan batasan-batasan di atas, atau dengan kata lain memperoleh telur emas dengan tidak mengganggu ayamnya. Dilema ini, yang tidak hanya menjadi monopoli Islam saja, dapat ditemukan gemanya bahkan hingga dalam penyusunan batasan-batasan itu sendiri. Dalam hukum Islam dikenal kaidah hukum[5] "apa yang tidak tercapai seluruhnya tidak dihindari seluruhnya *(ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh)*".

Anekdot di awal tulisan ini juga menunjukkan kedudukan kunci yang dipegang oleh hukum Islam dalam kehidupan keaga-

---

[3] J. Zaidan, *Târîkh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, cetak ulang dengan edisi Syauqi Dhaif, (Kairo: 1957), hlm. 15.

[4] Hukum Islam biasanya dikenal dengan nama *fiqh* (yang tadinya memiliki arti bahasa "memahami"), sering juga disebut *syari'ah* (yang semula berarti "hasil perbuatan"). Penamaan dengan istilah fiqh ini menunjukkan totalitas luas-lingkupnya dalam kehidupan, sehingga penerapannya dalam segenap aspek kehidupan itu harus dianggap sebagai upaya pemahaman itu sendiri.

[5] Harus dibedakan antara kaidah hukum (*legal maxims, qawâ'id al-fiqh*) yang lebih bercorak pedoman pengambilan keputusan hukum agama secara praktis, dan jurisprudensi Islam (*ushûl al-fiqh*) yang lebih dititikberatkan pada penyusunan struktur teoretis bagi pengambilan hukum langsung dari sumber-sumbernya (atau lebih tepat lagi, sebagai *legal theory* bagi hukum Islam). Lihat J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: 1964), hlm. 39, 59.

maan. Sebagai kumpulan peraturan dan tata-cara yang harus diikuti oleh seorang yang patuh memeluk agamanya, hukum Islam memiliki pengertian yang lebih dari hanya sekadar luas-lingkup hukum yang dikenal umumnya. Hukum Islam, selain mengandung pengertian hal-hal yang lazimnya dikenal sebagai bidang juridis, juga meliputi soal-soal liturgi dan ritual keagamaan, soal-soal etika dari cara bersopan-santun hingga kepada spekulasi estetis dari para mistikus *(mutasawwifin)* yang terhalus, soal-soal perdata urusan perorangan (perkawinan dan bagi waris) hingga urusan perniagaan dan moneter, soal-soal pidana dari penetapan bukti dan saksi hingga pada penetapan hukuman mati untuk suatu tindak pidana, soal-soal ketata-negaraan dari penunjukan kepala pemerintahan hingga kepada pengaturan hubungan internasional antara bangsa-bangsa muslim dan bangsa lain, dan seribu satu masalah lain yang meliputi keseluruhan aspek-aspek kehidupan. Karenanya, apa yang secara sederhana dinyatakan dengan istilah "hukum Islam", sebenarnya lebih tepat dinamai keseluruhan tata kehidupan dalam Islam. Atau seperti dikatakan oleh McDonald, hukum Islam adalah *"the science of all things, human and divine* (pengetahuan tentang semua hal, baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan)."[6]

Karena kedudukannya yang sedemikian memusat, hukum Islam tidak hanya turut menentukan pandangan hidup dan tingkah laku para pemeluk agama itu saja, tetapi ia justru menjadi penentu utama bagi pandangan hidup yang dimaksud. Faktor-faktor lain, seperti gerakan *tasawwuf* dan sebagainya, merupakan penentu pada tingkat lebih lanjut, yang baru mempunyai arti jika telah diberi legitimasi oleh hukum Islam. Betapa banyaknya aspek-aspek kehidupan yang disaring, ditolak dan kemudian dihancurkan oleh hukum Islam dalam sejarahnya yang panjang, membuktikan dengan jelas betapa pentingnya

---

[6] D.B. McDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Khayats Oriental Reprints, No. 10, (Beirut: 1965), hlm. 66.

kedudukan yang dipegangnya sebagai pemberi legitimasi itu.

Tetapi kedudukan yang sedemikian penting dan menentukan itu ternyata sebagian besar kini merupakan proyeksi teoretis belaka, sebagai semacam proses fosilisasi yang hampir selesai. Di sana-sini masih didapati bekas-bekasnya, tetapi dalam hampir semua manifestasi praktisnya yang masih ada, hukum Islam mengalami proses irrelevansi secara berangsur-angsur tetapi pasti. Soal-soal perdata telah banyak dipengaruhi, diubah dan didesak oleh hukum perdata modern. Ketentuan-ketentuan pidananya hampir secara keseluruhan telah diganti oleh hukum pidana modern. Hukum ketata-negaraan dan internasionalnya hampir-hampir tidak diketahui orang lagi. Tinggal lagi soal-soal ibadat yang masih mendapat tempat sepenuhnya dalam kehidupan, itupun dalam kadar dan intensitas yang semakin berkurang, dan bergantung kepada kemauan perorangan para pemeluk agama Islam yang masih taat.

Dalam hal demikian, masih dapatkah dipertahankan kebenaran *claim* hukum Islam sebagai penentu pandangan hidup dan tingkah laku kaum muslimin, dan dengan demikian merupakan salah satu faktor yang secara sadar harus dibina untuk menjadi salah satu unsur pembinaan hukum nasional? Untuk memperoleh hak hidup dalam proses pembangunan bangsa dan negara dewasa ini, apakah yang dapat dilakukan jika tidak memiliki relevansi dalam kehidupan di masa modern ini?

Walaupun dalam praktiknya tidak lagi berperan secara penuh dan menyeluruh, hukum Islam masih memiliki arti besar bagi kehidupan para pemeluknya. *Pertama,* sebagaimana dikemukakan di atas, turut menciptakan tata-nilai yang mengatur kehidupan mereka, minimal dengan menetapkan apa yang harus dianggap baik dan buruk, apa yang menjadi perintah, anjuran, perkenan dan larangan agama. Keseluruhan pandangan hidup umat Islam ditentukan oleh tanggapan masing-masing atas tata-nilai tersebut, hal mana pada gilirannya berarti penga-

ruh atas pilihan segi-segi kehidupan yang dianggap penting dan atas cara mereka memperlakukan masa depan kehidupan mereka sendiri.[7]

Kedua, dengan melalui proses yang berlangsung lama, banyak keputusan hukum (bahkan unsur-unsur jurisprudensil) dari hukum Islam telah diserap dan menjadi bagian hukum positif yang berlaku. Manifestasi dari penyerapan ini antara lain dapat dilihat pada berlakunya hukum perkawinan dan hukum waris Islam di beberapa negara, termasuk di beberapa bagian dari negeri ini. Di Mesir, unsur-unsur hukum Islam diserap hingga bahkan oleh hukum pidana dan hukum acara (*murâfa'ât*) modern.[8] *Ketiga*, dengan masih adanya golongan-golongan yang memiliki aspirasi teokratis di kalangan umat Islam dari berbagai negeri, penerapan hukum Islam secara penuh masih menjadi slogan perjuangan yang memiliki *appeal* cukup besar, dan dengan demikian ia menjadi bagian dari manifestasi kenegaraan Islam yang masih harus ditegakkan di masa depan, betapa jauhnya pun masa depan itu sendiri berada dalam perspektif sejarah.[9]

---

[7] Besarnya jumlah siswa sekolah-sekolah agama di negeri ini dapat dicari sebabnya pada dan menjadi indikasi dari adanya pengaruh besar hukum Islam atas penentuan prioritas lapangan kehidupan yang diingini. Di pesantren Tebuireng, Jombang, persentase lulusan dan *drop-out* sekolah-sekolah umum (non-agama) yang melanjutkan pelajaran di bidang keagamaan menunjukkan gejala meningkat dari tahun ke tahun, walaupun kondisi sekolah-sekolah umum itu meningkat dan jaminan lapangan pekerjaan bagi para lulusannya juga lebih terasa. Salah satu sebab aktualnya adalah kenakalan remaja para siswa tersebut yang dianggap dapat diredakan dengan memasukan pesantren.

[8] Kenyataan ini terutama dihasilkan oleh sukses para juristen muslim untuk mengintegrir hukum perdata Islam ke dalam hukum perdata "sosialis" yang digunakan di negeri tersebut. Prosedur penetapan saksi, interogasi, cara pembuktian dan pengangkatan hakim banyak menerima elemen-elemen hukum Islam.

[9] Golongan ini, walaupun merupakan minoritas kalangan ulama Islam, memiliki vokal lantang keuletan bekerja dan organisasi yang cukup untuk memelihara kelangsungan hidup ide teokrasi Islam itu. Di Amerika Serikat, misalnya, Generasi *Union of Muslim Student Movement* dapat menerbitkan buku-buku dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia, dan membagi-bagikannya dengan cuma-cuma. Spektrum gerakan teokratis ini meliputi wilayah pandangan yang luas dan beraneka-warna, dari sikap non-kooperasi

Karena ketiga sebab di atas, di samping sebab-sebab lainnya, hukum Islam masih memiliki peranan cukup besar dalam kehidupan bangsa kita. Peranan itu dewasa ini masih bersifat statis, dalam arti masih berbentuk "pos pertahanan" untuk mempertahankan identitas keislaman dari pengaruh non-Islam, terutama yang bersifat sekuler. Justru watak statis inilah yang menjadikan hukum Islam hanya berperan negatif dalam kehidupan hukum di negeri kita dewasa ini. Sebagai alat penahan lajunya proses sekulerisasi kehidupan yang berlangsung semakin merata, hukum Islam tak dapat berperan banyak, dibatasi dan diikat oleh sifat bertahannya itu sendiri. Peran itupun coraknya sebagian besar hanyalah bersifat represif, melarang ini dan menentang itu. Atau dengan kata lain, yang diungkapkan oleh sebagian pemikir Islam sendiri, hukum Islam barulah berkarya menolak kemungkaran, kebatilan dan kemaksiatan, dan belum mampu menjadi penganjur kebaikan dalam artinya yang luas.

Corak pemikiran tentang hukum Islam di negeri inipun dengan demikian masih banyak yang bersifat apologetis,[10] hanya mampu mencanangkan suatu gambar dunia terlalu ideal, di mana hukum Islam ditandaskan dapat memberikan kebahagiaan hidup duniawi dan ukhrawi, dunia mana merupakan kota Tuhan *(Civitas Dei)* yang masih jauh dari jangkauan masa kini, dengan kebutuhan dan persoalan-persoalan akutnya yang memerlukan penggarapan dan pemecahan segera. Herankah kita jika hukum Islam lalu kehilangan relevansinya dengan perkembangan kehidupan di sekitarnya?

Untuk memperoleh relevansi tersebut, hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya, di antaranya dengan mampu menjadikan dirinya penunjang

---

sisa-sisa al-Ikhwan al-Muslimun hingga kepada sikap moderat dari teokrasi Saudi Arabia.

[10] Di beberapa negara telah berkembang pemikiran yang tidak bersifat apologetis mengenai hukum agama, seperti pemikiran Fyzee di India, Sayyed Hossein Nasr di Iran dan al-Mahmasani di Lebanon-Siria.

perkembangan hukum nasional di alam pembangunan ini. Watak dinamis ini hanya dapat dimiliki, jika hukum Islam meletakkan titik berat perhatiannya kepada soal-soal duniawi yang menggeluti kehidupan bangsa kita dewasa ini, dan memberikan pemecahan bagi persoalan-persoalan hidup aktual yang dihadapi di masa kini. Dengan demikian, hukum Islam dituntut untuk mengembangkan diri dalam sebuah proses yang bersifat cair *(fluid situation)*, dan tidak hanya terikat pada gambaran dunia khayali yang menurut teori telah tercipta di masa lampau. Pengembangan diri memerlukan pandangan jauh dari kalangan pemikir hukum Islam sendiri. Dengan kata lain, ia harus memiliki pendekatan multi-dimensional kepada kehidupan, dan tidak hanya terikat kepada ketentuan normatif yang telah mengendap sekian lama, bahkan hampir-hampir menjadi fosil yang mati.

Guna memungkinkan tercapainya prasyarat berupa upaya dinamisasi di atas, yang juga mungkin terdengar terlalu ideal perumusannya, kita harus memahami terlebih dahulu ciri-ciri utama yang dimiliki hukum Islam dewasa ini. Dari pengenalan ciri-ciri utama tersebut barulah dapat nantinya diketahui perubahan yang harus dilakukan, yang akan memungkinkan hukum Islam memiliki peranan aktif dalam mengisi pembangunan dengan sumbangan yang nyata.

Ciri utama yang pertama dari hukum Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Coulson, adalah keterlepasannya dalam perspektif kesejarahan: "hukum, dalam teori Islam klasik, adalah kehendak Tuhan yang diwahyukan, sebuah sistem yang disusun secara ketuhanan, mendahului dan tidak didahului oleh negara Islam, menguasai dan tidak dikuasai oleh masyarakat Islam",[11] memang benar, hukum Islam berkembang dalam sebuah proses yang dalam dirinya sendiri memiliki pretensi kesejarahan, tetapi pada hakikatnya ia berkembang di luar perkembangan sejarah, ia memiliki sejarahnya sendiri *(târîkh al-*

[11] N.J. Coulson, "A History of Islam Law," *Islamic Surveys*, No. 2, (Edinburgh: 1964), hlm 12.

tasyrî'), tetapi tidak menjadi bagian dari sebuah proses sejarah umum. Inilah sebabnya mengapa antara lain di kalangan literatur tradisionil mengenai hukum Islam masih dibahas secara berkepanjangan kasus-kasus mati, seperti hukum perbudakan dan hukum transaksi perdata dengan pemeluk agama Majusi (Magi, yang *notabene* tinggal berjumlah sekitar seratus ribu jiwa di India, sebagai golongan Parsi). Lebih tepat lagi, justru hukum Islam sendiri yang tidak mampu melepaskan diri dari literatur hukum yang sudah sedemikian statisnya.

Ciri utama berupa langkanya perspektif kesejarahan inilah yang menerangkan mengapa tidak ada konflik tajam antara hukum Islam yang teoretis dan yang dipraktikkan oleh pemerintahan Islam di mana-mana selama ini. Dalam ketidakmampuan mereka untuk melaksanakan hukum Islam secara penuh, pemerintahan Islam itu mengambil jalan "menunda" pelaksanaan penuh itu dan menggunakan keputusan hukum yang bersifat transisional sebagai gantinya. Ini dapat dilihat misalnya pada penundaan pelaksanaan hukum waris Islam sepenuhnya di masyarakat yang masih memegang teguh adat pra-Islamnya, seperti transaksi *gono-gini* di daerah Solo-Yogyakarta, di mana istri atau suami memperoleh separuh hak milik bersama pada waktu kawan hidupnya meninggal dunia.[12]

Ciri utama yang kedua adalah keterikatan hukum Islam kepada landasan penafsiran harfiah bahasa Arab atas kehendak Tuhan (*al-khitâb al-Syar'î'* yang dikenal juga sebagai *nas*, bentuk jamak *nusûs*), baik yang berbentuk ayat al-Qur'an maupun hadis. Pengertian bahasa menjadi ketentuan mutlak untuk memberi nama (dan dengan demikian status hukum) kepada suatu perbuatan.[13] Karena keterikatan yang terlalu literer dan berdimensi tunggal ini, umpamanya, semua jenis pertaruhan

---

[12] P.A.H Djajadiningrat, dalam K.W. Margon, (ed.), *Islam the Straight Path*, terjemahan *Islam Jalan Mutlak*, (Jakarta: 1963), II, hlm. 130.

[13] Sebagai contoh dapat dilihat diktum jurisprudensil ini dalam Abu Ishaq Ibrahim ibn 'Ali (meninggal 467 H/1055 M), *as-Syirâzî*, edisi M. Yasin 'Isa, *al-Luma'*, (Mekah: 1325 H.), hlm. 64, sebuah buku wajib yang bersifat dasar dalam jurisprudensi aliran hukum (*mazhab*) Syafi'i.

dimasukan ke dalam status hukum perjudian, karena kata *"al-maisîr"* tidak memiliki konotasi dalam sebuah kata hanya dapat dilakukan dengan kehendak Tuhan pula.[14]

Definisi-definisi yang dibuat untuk membatasi status hukum dan sesuatu perbuatan, karena keterikatan kepada penafsiran linguistik yang ketat dan kaku ini, pada akhirnya meniadakan kemungkinan pengembangan pola diversivikatif dan multi-dimensionil bagi hukam Islam.[15] Adalah suatu hal yang menarik, bahwa ekspresi tertinggi dari pengalaman rohaniah para mistikus *(mutasawwifin)* justru tercapai jika mereka mampu menggambarkan ekstasi mereka dengan bahasa yang bebas. Dalam kenyataannya, memang hanya merekalah yang mampu mencetuskan "revolusi" pembebasan terminologi dari konotasi linguistiknya yang ketat dan tradisionil, itupun untuk waktu yang tidak terlalu lama."[16] Justru dalam penegasan dominasi pengertian literer dari terminologi yang digunakan inilah berlangsung perjuangan sengit pihak hukum Islam dalam mengekang para mistikus itu dari "penyelewengan pengertian" tersebut.[17]

---

[14] Dikenal dengan istilah *ta'ârudh al-nassain* (pertentangan dua kehendak), yang merupakan bab tersendiri dalam buku-buku jurisprudensi Islam.

[15] Pada permulaan perkembangan hukum Islam, memang gejala untuk melepaskan diri dari pengertian bahasa yang terlalu terikat pada pengertian literernya telah ada. Tetapi ia tidak berkembang menjadi sebuah sistem yang lengkap, sehingga hanya bersifat sporadik dan tidak menetap. Lihat I. Goldziher, *Vorlesungen uber den Islam*, terjemahan bahasa Arab oleh M. Yusuf Musa, et al., dengan judul *al-Aqîdah wa al-Syarî'ah fi al-Islâm*, (Kairo: 1946), hlm 58.

[16] Yaitu hingga hukum Islam berhasil memaksakan pembedaan antara gerakan mistik yang dimotorisir oleh hukum (*tariqah mu'tabarah*) dan yang tidak memperoleh otorisasi (*ghair mu'tabarah*). Puncak dari usaha para mistikus untuk melepaskan diri dari keterikatan pada konotasi linguistik yang ketat adalah gerakan *wahdah al-wujud* (panteisme), yang di negeri ini bergema adalah ajaran *manunggaling kawula lan Gusti* dari Syeh Siti Jenar. Lihat R.A. Nicholson, *the Mistics of Islam*, (London: 1966), hlm. 149.

[17] Contoh penyelewengan yang ditakutkan itu adalah pembelokan arti syahadat dari kesaksian akan ke-Esa-an Tuhan dan keutusan Rasulullah SAW, menjadi "penggambaran lahiriah (*exteriorization*) dalam bentuk doktriner dari nama Allah", dengan konsekuensi berubahnya status hukum dari syahadat itu

Dalam kegagalan menilai akibat jauh dari ciri kedua inilah terlihat ketidakberhasilan reformasi yang dilancarkan di bidang hukum Islam selama ini. Reformasi as-Syafi'i (meninggal 204 H/820 M) berhasil menghilangkan cara pengambilan keputusan yang bersimpang siur. Metodenya, yang dikenal dengan nama *tarîq al-istiqrâ'*, berhasil menyederhanakan proses tersebut menjadi sebuah sistem yang kemudian dikenal sebagai jurisprudensi *(usûl al-fiqh)*, sebagai manifestasi dalam karya jurisprudensinya yang monumental, *ar-Risâlah*. Tetapi usaha as-Syafi'i itu sendiri akhirnya tidak berhasil mengelakkan proses irrelevansi hukum agama sebagai akibat keterikatan kepada konotasi bahasa yang terlalu literer."[18]

Demikian pula usaha-usaha selanjutnya berkesudahan pada gerakan reformasi Muhammadiyah dan gerakan fundamentalisme PERSIS di negeri kita. Sejauh ini, usaha-usaha penyegaran hukum agama itu masih memiliki watak sektarian dan hanya berhasil menyegarkan satu dua aspek kehidupan belaka, karena pendekatannya yang berdimensi tunggal. Secara keseluruhan, penyegaran yang dimaksudkan tidak tercapai, bahkan ada tendensi penyegaran yang dimaksudkan itu akhirnya berbuahkan penciptaan variasi baru dari kebekuan yang telah ada, dengan kata lain menciptakan semacam neo-konservatisme.[19]

---

sendiri, di mana syahadat menjadi cukup diakui dalam hati dan tidak memiliki akibat hukum. Hal ini bertentangan dengan diktum hukum Islam, bahwa syahadat adalah kesaksian dengan lisan guna memperoleh perlakuan hukum sebagai seorang Muslim. F. Schoun, *Understanding Islam*, terjemahan bahasa Inggris dari teks Perancis oleh D.M. Mthleson, (London: 1963), hlm. 125.

[18] Jasa as-Syafi'i yang terbesar adalah menegakkan dominasi konsensus dan analogi (*qiyas*) yang ditundukkan kepada hadis. Dengan demikian, ia menegakkan dan sekaligus membatasi supremasi hadis sebagai sumber hukum.

[19] Neo-konservatifisme ini hampir dalam semua persoalan bersikap amat tertutup terhadap perubahan konotasi pernyataan kehendak Tuhan, melalui pelepasan ikatan-ikatan linguistiknya yang ketat itu. Reaksi mereka, misalnya, jauh lebih tajam dari golongan lain atas ide pembaharuan yang dinamai sekulerisasi oleh DR. Nurcholish Madjid dan kawan-kawan, yang sebagian besar berkisar pada perubahan konotatif atas terminologi yang digunakan untuk menyatakan keimanan dan menentukan kedudukan manusia *vis a vis* Tu-

Ciri utama ketiga dari hukum Islam adalah ketiadaan otoritas tunggal yang mampu meratakan keputusan-keputusan hukumnya di masyarakat. Walaupun telah ada pranata fatwa dengan segenap kelengkapannya, keputusan hukumnya masih bercorak pribadi sebagai pendapat perseorangan para juristen (*faqîh*, bentuk ganda *fuqahâ'*). Keputusan hukum mereka jarang menunjukkan kesepakatan pendapat, dan senantiasa ada alternatif terhadap setiap keputusan hukum yang diberikan. Sehingga beredarlah pameo terkenal yang berbunyi "perbedaan keputusan di kalangan para ahli hukum adalah rahmat bagi umat (*ikhtilâf al-a'immah rahmah al-ummah*)."[20]

Sikap untuk memperlakukan pendapat yang saling bertentangan sebagai benar semuanya ini, pada akhirnya membawa kepada anarki hukum, di mana tidak ada satu otoritas pun dapat memaksakan penyeragaman pendapat di kalangan umat Islam.[21] Di masa pemerintahan imperium 'Uthmani di Turki, *grand mufti (syaikh al-lslam)* memiliki wewenang teoretis untuk berbuat demikian, tetapi nyata sekali otoritasnya hanya dapat menjangkau masa hidup seumur imperium itu belaka, karena ia bukanlah pranata pelaksana norma-norma hukum

---

han.

[20] Diktum ini, dalam bentuk inversi, bahkan menjadi judul sebuah korpus hukum Islam yang terkenal, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilâf al-A'immah*, karya ad-Dimasyqi, yang dicetak bersama dengan kitab pluralisme hukum dengan judul *Al-Mizan Al-Kubra* karya Abdul Wahhab as-Sya'rany. As-Sya'rani ini juga mempersembahkan karya yang juga memuat pluralisme fiqhiyyah dengan judul *Kasyful Ghummah an Jamî' al-Ummah* yang juga merupakan pembekalan komprehensif kepada para intelektual dalam menghadapi perbedaan pendapat yang memang sudah merupakan "historical necessity (*hatmiyyah at-tarikh*)"

[21] Contoh menarik dalam hal ini adalah kasus pembongkaran tanah kuburan untuk keperluan umum. Aliran hukum (*mazhab*) Maliki memperkenankannya, tetapi tidak ada otoritas yang mampu menjadikan pendapat Maliki ini sebagai konsensus di kalangan juristen, karena berhadapan dengan perlawanan keras dari penentangnya. Para juristen hanya mampu bertahan untuk tidak memberikan status hukum terlarang/haram, dan terserah kepada pihak lain untuk melaksanakannya. Pemecahan seperti ini dikenal dengan nama diktum "tidak wajib mengingkari suatu perbuatan yang status hukumnya masih dipertikaikan (*lam yajib inkâr al-ra'y al-mukhtalaf fih*)".

yang diterima formal oleh imperium tersebut. Dengan demikian, pranata tersebut jelas bukanlah otoritas menetap dengan kekuasaan riil di luar wewenangnya sebagi alat negara.

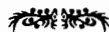
Sebagai akibat dari toleransi yang sedemikian besar, hampir-hampir tidak dapat ditemui kodifikasi hukum Islam yang seragam untuk semua negara, atau bahkan untuk wilayah yang berbeda-beda dari sebuah negeri pun. Kodifikasi keputusan *grand mufti 'uthmani* di Istambul dan komentar atasnya, yaitu lembaran negara Mejellet *(al-majlah)*, ternyata tidak mampu menjadikan dirinya alat kodifikasi tunggal, karena di luar itu para juristen masih membuat keputusan hukum secara perseorangan dalam karya-karya *fiqh*, yang secara lambat tetapi pasti diterima sebagi literatur hukum dengan segenap perwatakan anarkhinya oleh masyarakat Islam. Justru kodifikasi tidak resmi inilah yang akhirnya memiliki *appeal* universal di kalangan umat Islam hingga kini. Mejellet akhirnya hanya menjadi pegangan resmi untuk para pejabat, dan kering dari partisipasi masyarakat, termasuk para juristen di luar aparat pemerintahan.[22]

Dengan demikian berkembanglah kodifikasi kembar antara Mejellet dan karya-karya hukum dari para juristen di sampingnya, antara kodifikasi resmi dan tidak resmi.[23] Berserak-seraknya literatur hukum Islam mengakibatkan suasana ketidakpastian hukum dalam skala yang sangat besar, terutama

---

[22] Ada pendapat yang menyatakan tertutupnya pintu *ijtihad* (pengambilan keputusan hukum langsung dari sumber hukumnya) adalah mekanisme yang digunakan untuk menahan campur tangan para penguasa dalam bidang hukum agama. Lihat W.M. Watt, *What Is Islam?*, (Beirut, 1968), hlm. 207. Kalau ini benar, dengan sendirinya upaya memelihara kodifikasi tidak resmi di luar *mejellet* harus dianggap sebagai bagian dari mekanisme tersebut. Kalau konklusi ini juga benar, kemerdekaan hukum Islam dari campur tangan negara harus dibayar mahal, yaitu dengan hilangnya perspektif kesejarahan dari dirinya dan dengan anarkhi hukum yang diabaikannya.

[23] Kebiasaan memberikan keputusan individuil oleh para juristen ini masih dapat dilihat di alam modern ini, seperti fatwa Alm. KH. M. Hasyim Asy'ari tentang status hukum agama dari orkes musik (*strijk*) menjelang Perang Dunia II, berjudul *Tanbîhat al-Wâjibât*, Surabaya; 1358 H, 30 halaman.

dalam kemacetan perkembangan hukum Islam itu sendiri dan dalam kemampuannya berantisipasi terhadap perkembangan masa dan keadaan. Sebagai hasil usaha penyegaran oleh gerakan reformasi dan fundamentalisme di abad ini, yang kemudian diiringi oleh kontra reformasi golongan-golongan tradisionil dan juga oleh berbagai usaha inventarisasi oleh Departemen Agama dan IAIN, secara berangsur-angsur dewasa ini mulai ditemukan kodifikasi yang lebih terarah, walaupun sifatnya juga masih kembar dan tanpa didukung oleh otoritas cukup untuk meratakannya di masyarakat dengan sanksi-sanksinya sendiri bila tidak dilaksanakan. Masih belum dapat diperkirakan bagaimana kesudahan usaha-usaha tersebut, yang di beberapa negara lain dilakukan oleh lembaga-lembaga kehakiman sendiri dalam kerjasama dengan para ahli ilmu agama. Mampukah upaya yang tengah dilakukan itu menyudahi anarkhi hukum yang berakibatkan ketidakpastian pegangan dalam menentukan keputusan hukum mana yang dapat secara tunggal dianggap sebagai hukum Islam? Padahal tanpa kepastian pegangan pemilihan keputusan hukum mana yang dapat dianggap mewakili hukum Islam, boleh dikata tidak akan dapat diberikan sumbangan positif kepada pengembangan hukum nasional.

Setelah kita ketahui ciri-ciri utama keadaan hukum Islam dewasa ini, tampak dengan nyata dimana letak hambatan yang tidak memungkinkannya mengambil peranan positif dan dinamis dalam pembinaan hukum nasional selama ini. Dengan mengetahui letak hambatan-hambatan itu, dapatlah dirumuskan di sini garis besar upaya untuk mengatasinya.

Pertama, harus ada kesediaan dari para juristen muslim sendiri untuk memberikan batasan atas ruang-lingkup daerah kehidupan yang dijangkau oleh hukum Islam dalam rangka pembinaan hukum nasional. Secara teoretis hukum Islam meliputi semua bidang kehidupan, tetapi perkembangan sejarah telah menunjukkan penciutan bidang-bidang itu secara berangsur-angsur. Dengan pemberian batasan yang jelas pada

bidang-bidang yang menjadi urgensi pembahasan literatur hukum Islam, akan dapat dihindarkan penghamburan waktu dan pikiran dari pembicaraan berkepanjangan tentang soal-soal yang tidak urgen. Bahwa sebuah forum hukum nasional harus memilih pembidangan berdasar skala prioritas masing-masing, adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dielakkan. Kalau kita ingin menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari hukum nasional kita, sudah tentu juga harus ditentukan skala prioritas penggarapannya. Bahwa sebuah forum hukum Islam pada tingkat nasional telah membicarakan secara berkepanjangan masalah bencana alam yang melanda beberapa wilayah negara kita baru-baru ini, jelas menunjukkan bahaya penghamburan waktu dan pikiran tersebut, jika tidak segera ditetapkan pembidangan menurut skala prioritas akan menghilangkan arti upaya mengintegrasikan hukum Islam ke dalam hukum nasional.[24]

Pemberian batasan atas bidang penggarapan hukum Islam ini harus diikuti oleh upaya untuk merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan hukum agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini. Pertimbangan-pertimbangan manusia harus memperoleh tempat yang layak.[25] Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan hukum harus ditujukan kepada integrasi pertimbangan manusiawi ini ke dalam pranata jurisprudensi. Untuk itu, dalam jangka panjang harus ditinjau

---

[24] Di beberapa negara, seperti Mesir dan Irak, telah tercapai konsensus tentang peranan yang harus diambil oleh hukum Islam dalam pembinaan hukum nasional, umumnya terletak di bidang perdata perkawinan dan hukum waris. Dengan demikian, seluruh perhatian dapat dipusatkan kepada upaya integrasi hukum Islam yang telah diciutkan itu ke dalam hukum nasional masing-masing.

[25] Salah satu kasus yang cukup menarik adalah sebuah perkara di pengadilan agama di suatu daerah, di mana seorang istri yang telah bercerai dua setengah tahun, ternyata mengandung enam bulan. Pengadilan berhasil membuktikan pria yang membuatnya mengandung, atas dasar pengakuan mereka berdua. Tetapi diktum hukum aliran Syafi'i, bahwa benih seorang suami dapat hidup terus dalam rahim istri/bekas istrinya hingga empat tahun, memaksa pengadilan menetapkan nasib bayi dalam kandungan itu sebagai anak sah dari bekas suami yang tidak tahu menahu tentang kehamilan istrinya.

kemungkinan menyusun sebuah sistem jurisprudensi yang lebih berantisipasi kepada kemungkinan-kemungkinan hidup masa mendatang.[26] Metodologi bagi penyusunan jurisprudensi tersebut harus dibicarakan dan dikembangkan dalam lingkungan terbatas dan tertutup terlebih dahulu, mengingat sensitifnya persoalan yang dibahas. Soal-soal seperti bagaimana menyelesaikan pertentangan lahiriah antara fakta ilmiah dan wahyu Tuhan beserta penafsiran *leterlijk*-nya selama ini, harus dibicarakan secara mendalam guna memungkinkan terbentuknya metodologi yang memuaskan bagi penyusunan jurisprudensi yang dimaksudkan di atas.[27] Sebagai contoh, benarkah larangan takut akan kemelaratan (*khasyah al-imlâq*) berlaku secara massal (*khitâb 'âm*), sehingga secara total masyarakat harus meninggalkan upaya membatasi kelahiran, walaupun nyata-nyata telah tampak bahaya ledakan penduduk? Bukankah larangan tersebut lebih realistis jika ditujukan kepada perorangan muslim, guna menahan mereka dari sikap hidup fa-

---

[26] Sudah dicoba oleh Hasan Hanafi untuk membuat sistem jurisprudensi sedemikian ini, dalam karyanya yang berjudul *Les Methodes d'Exegese, essai sur 'ilm usul al-fiqh*, seri *Theses Universitaries* No. 16 dari Conseil des Art, des Lettres et des Sciences Socials, Kairo; 1965, ccllxxvii+564 hlm. Hanafi mengontraskan ushul fiqh dalam bentuknya yang sekarang kepada beberapa metode ilmiah yang digunakan dalam penyelidikan modern, dan dari hasil pengontrasan itu membuat proyeksinya tentang bagaimana jurisprudensi seharusnya disusun kembali. Yang sangat menarik adalah pembahasannya tentang kesadaran aktif yang meliputi aksi dan niatan, yang dari jalinan keduanya ia mencoba memproyektir sebuah kesatuan dunia yang adil, tentunya akan tercapai keseimbangan antara pesan abadi yang disampaikan oleh Islam dan aktualitas yang harus dihadapinya dari waktu ke waktu.

[27] Di antara persoalan penting yang harus dipecahkan adalah persoalan status hadis sebagai sumber hukum Islam. Walaupun para orientalis telah mendiskreditkannya, penelitian yang dilakukan akhir-akhir ini justru memperkuat *claim* infalibilitas hadis sebagai sumber hukum yang diilhami oleh wahyu Ilahi. Namun dalam penelitian banyak pula berguguran teori yang dipegangi para sarjana muslim selama ini tentang hakikat dan proses transmisi (*sanad*) hadis. Penelitian yang paling banyak membuka kemungkinan-kemungkinan baru adalah karya M. M. Azmi, *Studies in Early Hadith Literature*, (Beirut; 1968), hlm. 164 dan 342, di mana antara lain dihancurkan pendapat umum (tentang transmisi hadis yang hanya dengan cara lisan (*isnâd syafahî*), dan dibuktikan adanya transmisi tertulis (*ijâzah kitâbiyah*) semenjak abad pertama Hijriyah.

talistis dan memerintahkan mereka untuk bekerja keras guna merebut rezeki yang telah dijanjikan oleh Tuhan? Kalau pembedaan antara pengertian massal (*mafhum 'âm*) dan individuil (*mafhum khâs*) ini dapat diterima, di manakah harus ditarik garis pemisah antara keduanya?

Sebuah lembaga harus diadakan (mendirikan yang baru atau menggunakan yang telah ada) untuk tujuan penyusunan metodologi ini, sehingga ada pranata yang secara sadar dan berencana berusaha menyegarkan jurisprudensi yang telah ada, hingga datang waktunya ditetapkan jurisprudensi baru nanti. Lembaga ini harus mampu menciptakan sarana administratif bagi upaya integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional, minimal dengan menyusun indeks yang sistematis dan seragam bagi keputusan hukum yang tersebar berserak-serak dalam ribuan literatur *fiqh* yang ada sekarang ini. Ia juga harus melatih tenaga peneliti; melakukan penelitian yang diperlukan bagi integrasi tersebut;[28] meningkatkan mutu aparat pengadilan agama yang ada; dan menerbitkan literatur baru tentang hukum Islam dan upaya integrasinya di atas.

Usaha-usaha penyesuaian yang bersifat individuil dan tradisionil antara kebutuhan masa kini dan keputusan hukum yang telah ada, harus diikuti dengan cermat, diinventarisir dan sedapat mungkin dicernakan oleh metodologi yang akan

---

[28] Di antara penelitian yang harus dilakukan adalah inventarisasi pandangan para ahli agama yang dalam kasus-kasus individuil mampu menembus hambatan yang ada selama ini, seperti fatwa Ra'is 'Am Partai Persatuan Pembangunan (PPP) tentang Keluarga Berencana (KB). Beliau dapat menerima gagasan Keluarga Berencana, jika ia dianggap sebagai upaya perorangan untuk menyejahterakan keluarga dengan menghentikan kehamilan untuk sementara. Alasan penerimaan beliau adalah analogi/*qiyas aulawi* terhadap pembenaran al-Ghazali atas praktik *coitus interuptus* (*'azl*) guna memelihara kecantikan seorang wanita. Kalau untuk tujuan yang sedemikian ini, *coitus interuptus* dapat dibenarkan, mengapakah upaya sejenis untuk tujuan yang lebih mulia tidak dibenarkan? Yang menarik adalah keputusan beliau tentang penggunaan IUD: alat itu sendiri sama status hukumnya dengan *coitus interuptus*, tetapi pemasangannya oleh orang lain selain suami justru tidak diperkenankan. Bukankah ini merupakan tantangan teknis agar ditemukan alat yang dapat dengan mudah dipasang oleh pemakaianya sendiri, seperti diafragma?

menyusun jurisprudensi baru nanti. Untuk itu, kepada para juristen muslim harus diberikan dorongan untuk lebih banyak lagi mengemukakan fatwa pribadi, sehingga akan terdapat produk dari berbagai corak pemikiran. Dari semua alternatif yang masuk akan dipilih keputusan-keputusan hukum yang paling mendekati kebutuhan masa kini, untuk selanjutnya dikodifisir dalam indeks khusus untuk itu. Penyusunan khazanah keputusan hukum ini memang pada babak pertama akan cenderung kepada suasana kacau-balau, tetapi dalam jangka panjang akan merupakan *reservoir* yang sangat berharga bagi penyusunan sebuah jurisprudensi yang baru.[29]

Penerapan (*enforcement*) hukum Islam secara langsung bukanlah tujuan pemberian peranan kepadanya, karena dengan integrasinya ke dalam hukum nasional persoalan di atas akan terpecahkan dengan sendirinya. Apa yang dituju adalah bagaimana menjadikan hukum Islam lebih banyak lagi menggunakan pertimbangan-pertimbangan manusiawi, termasuk pertimbangan ilmiah praktis, dalam proses pengambilan keputusan hukumnya.

Hukum agama, di manapun juga memiliki hakikat ganda: di satu pihak ia dapat dilaksanakan oleh aparat pemerintahan dengan menjadi bagian hukum formil, di pihak lain ia digunakan secara sukarela oleh masyarakat. Kalau hukum Islam dapat disegarkan melalui kedua jalur di atas dan dapat dibuat lebih berorientasi kepada kebutuhan duniawi dari manusia yang hidup dewasa ini, dengan sendirinya akan menjadi sangat besar sumbangannya bagi upaya membangun tata kehidupan yang modern. Penyegaran dan pengembangan ini tentu akan mendapatkan tantangan keras dari mereka yang

---

[29] Jurisprudensi aliran hukum/mazhab Hanafi berwatak induktif, di mana kasus yang ada dikumpulkan secara sistematis, dan dari suasana itu diciptakan sistem jurisprudensinya. Jurisprudensi aliran Syafi'i sebaliknya berwatak edukatif, dengan terlebih dahulu menegakkan metode pengambilan keputusan hukum, dan dari metode itulah baru diterapkan atas kasus-kasus riil di masyarakat. Lihat F. Abd ar-Rahman, *al-Anmuzaj fi Usûl al-Fiqh*, (Baghdad: 1389 H / 1969 H), hlm. 18.

tidak mampu memandang ke masa depan yang jauh dengan pandangan jernih dan berimbang. Tetapi hukum Islam memiliki arah perkembangan sendiri, yang tidak mutlak bergantung kepada kemauan suatu kelompok. Atau sebagai dikatakan oleh McDonald, *Law is greater than lawyers, and it works in the end justice and life.*[30]

Namun, pengembangan hukum agama tidak dapat berjalan baik tanpa adanya pengarahan, setidak-tidaknya penetapan tujuan-dekat (*immediate purpose*). Tanpa tujuan dekat ini, perkembangan menjadi tidak dapat terarah; dan tidak dapat dihindari kekaburan pandangan yang akan melanda proses pengembangan itu sendiri. Kekaburan itu akan mempengaruhi jalannva semua upaya yang dilakukan. Sebagaimana yang telah terjadi selama ini. Salah satu tujuan dekat yang amat memerlukan penggarapan segera adalah percobaan untuk memperluas daerah wewenang konsensus *ijma'* sebagai sumber hukum. Konsensus selama ini umumnya dilakukan guna memperkuat inferensi atas kehendak Tuhan *(istinbâth min al-nass)*, menjadi alat legalisasi bagi apa yang disimpulkan sebagai kehendak-Nya. Tetapi dalam teori tradisionil tentang konsensus terdapat sebuah mekanisme sederhana yang memungkinkan penyegaran relatif bagi pembuatan keputusan hukum, yaitu konsensus atas kesimpulan yang memodifisir pengertian *leterlijk* dari kehendak Tuhan. Mekanisme ini sederhana, tetapi digunakan untuk membuat interpretasi baru atas diktum-diktum yang telah ada, karenanya ia harus diteliti sejauh mungkin tentang peranan apa yang dapat dilakukannya dalam proses penyelarasan antara keputusan hukum yang telah ada dan kebutuhan masa kini.[31]

---

[30] D.B. McDonald, *op.cit.*, hlm.114.

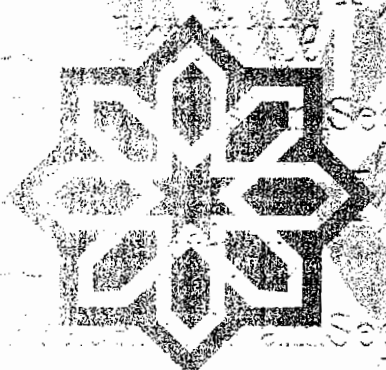
[31] Tentang kemungkinan pembatalan sebuah konsensus terdahulu oleh konsensus lain terkemudian, yang dapat membuka pintu banyak persoalan yang dewasa ini belum memperoleh pemecahan, lihat 'Abd. al-Razaq A., *al-Ijmâ' fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah,* Kairo; 1336 H / 1947 M, hlm. 106 .

Penetapan tujuan dekat semacam inilah yang sebenarnya menjadi tujuan tulisan ini, karena daripadanyalah bermula proses penyegaran sebagaimana digambarkan di atas. Pengembangan dan penyegaran hukum Islam amat diperlukan, karena seperti dikatakan oleh seorang sarjana muslim sendiri, "kesatuan Islam telah dipelihara melalui pemeliharaan oleh Syari'ah. Walaupun tidak ada kekuasaan politik tunggal yang memerintah seluruh dunia Islam, hukum yang bersamaan tetap dijalankan di pengadilan-pengadilan Maroko sebagaimana di India Utara. Pemerintahan oleh hukum Tuhanlah yang terus-menerus memelihara kesatuan komunitas (Islam) dan menjamin watak ke-Islamannya".[32]

Ajakan kepada pengembangan dan penyegaran ini bukanlah ajakan untuk merombak hukum Islam. Ajakan seperti itu tidak lain hanya akan menempatkan hukum Islam kepada kebutuhan sesaat, kepada kehendak manusia yang senantiasa berubah-ubah.[33] Yang dimaksudkan adalah upaya untuk membuatnya lebih peka kepada kebutuhan-kebutuhan manusiawi masa kini dan di masa depan. Dengan kepekaan tersebut hukum Islam sendiri akan senantiasa mengadakan penyesuaian sekadar yang diperlukan, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai transendentalnya yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Dengan kepekaan itu akan dapatlah hukum Islam turut memberikan sumbangannya kepada pembangunan bangsa, yaitu dengan menciptakan nilai-nilai kehidupan yang dinamis tetapi dilandasi oleh kesadaran akan keharusan bagi manusia untuk berupaya dalam batas-batas kemampuannya sebagai makhluk belaka.

---

[32] S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam,* London: 1966, hlm. 107.

[33] Bahaya ini dikemukakan dengan indah oleh Nasr, *Ibid.,* hlm. 117-118.

Jangan Paksakan Paradigma Luar Terhadap Agama

Seringkali dipersoalkan bahwa di satu pihak agama dapat membebaskan manusia dari suatu himpitan struktural tertentu, tetapi di pihak lain agama sering tidak mampu melakukan hal itu. Kita harus meninjau bahwa agama memang mempunyai dampak pembebasan. Hanya saja proses pembebasan itu berlangsung lambat dan jangkauannya jauh sekali. Dalam hal ini kita seringkali tergoda oleh paradigma-paradigma di luar agama dengan menuntut sesuatu yang lain dari irama agama itu sendiri. Ini yang sering menjadi masalah. Misalnya, ada kekecewaan terhadap pembaharuan yang dibawakan Abduh[1], karena ternyata dia dinilai borjuistis. Meletakkan Abduh dalam rangka borjuistis itu sudah merupakan suatu kesalahan,

[1] Muhammad Abduh (1849-1905) adalah seorang generasi pertama pembaharu Islam asal Mesir. Ia bekerja sama dengan seorang pembaharu Islam lainnya asal Iran Jamal al-Din al-Afghanî (1839-1897) untuk menyatukan dunia Islam untuk bangkit melawan imperealisme Barat. Jejak pemikirannya dapat dibaca dalam "Tafsir al-Manâr" yang merupakan kumpulan dari pengajian-pengajiannya yang direkam oleh Muhammad Rashid Ridha (w. 1935).

sebab dengan begitu kita meletakkan paradigma borjuisme kepada orang yang tidak mengerti apa itu borjuisme. Pada waktu Abduh hidup, pikiran-pikiran Marx belum berkembang secara diferensial antara Marxisme sebagai ideologi politik dan sebagai alat analisis sosiologis. Kita seolah-olah memaksakan harus memilih salah satu di antara dua hal tersebut. Ternyata dua-duanya tidak dan kita menjadi kecewa. Ini merupakan suatu kesalahan.

Misalnya juga di Indonesia, kalau kita katakan bahwa para kyai Nahdlatul Ulama (NU)[2] di pedesaan itu belum bisa berpikir secara struktural. Saya menanyakan apakah benar dalam situasi sekarang di mana informasi yang diperoleh sangat terbatas dan berbagai keterbatasan lainnya, kita pantas menyatakan mereka begitu. Juga kalau kita mengharapkan dari mereka ada perubahan yang drastis, radikal dan semesta sifatnya. Ini kalau kita berbicara tentang agama sebagai personifikasi dalam diri ulama atau elitnya.

Kita juga tidak bisa meminta agama untuk bersikap. Antara ajaran-ajaran agama dan elite agama terdapat suatu proses yang dinamis yang menginginkan adanya perumusan sikap-sikap baru. Saya setuju bahwa ada pola interaksi antara elite agama dengan ajaran-ajaran agama. Tetapi apakah interaksinya sudah begitu jauh, sudah *clear*? Saya belum melihat ada hubungan yang simbolik antara keduanya.

Ajaran paling penting dalam agama adalah tentang Allah. Struktur agama memperkuat ajaran semula dan ajaran semula pada gilirannya memperkuat struktur agama, pada saat yang

---

[2] Nahdlatul Ulama adalah organisasi massa Islam di Indonesia yang anggotanya terbesar di seluruh dunia. Kini diperkirakan memiliki anggota sekitar 40-45 juta orang. Didirikan oleh para ulama tradisional pada tahun 1926 untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia dan menanggapi pembaharuan Islam tradisional yang anti tradisi lokal dan melarang praktik keagamaan yang berbasis tradisi dengan cara kekerasan. Para pendirinya antara lain K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947), KH. Wahab Hasbullah (1888-1971), dan KH. Bisri Syansuri (1886-1880). Gus Dur pernah menjadi pemimpinnya selama tiga periode 1984 - 1999.

sama ia menjalankan peranan membebaskan manusia. Ini tampaknya dua langkah yang tidak ada titik singgungnya. Begitu berbeda. Tetapi kenyataannya begitulah fungsinya dalam sejarah. Dalam gereja Katolik, pada perkembangan semula terjadi "kemacetan". Setelah itu terjadi pertengkaran, ada reformasi lalu kontra reformasi. Tetapi yang jelas sampai sekarang ternyata gereja tetap saja memperkuat ajaran semula.

Dalam jangka panjang, antara struktur agama dan ajaran agama saling memperkuat. Ini yang namanya formalisme. Islam pun demikian keadaannya, begitu juga Kristen. Pada mulanya diandaikan pembebasan, tetapi kemudian yang terjadi adalah proses saling menguatkan antara ajaran dan struktur.

Kita lihat misalnya, ideologi kesyahidan para mullah di Iran. Apa yang diusahakan Ali Syari'ati[3] itu hilang semuanya dalam waktu dua tahun. Yang namanya revolusi itu tidak ada lagi, yang ada justru penguatan institusi mullah, institusi republik Islam. Di mana pembebasannya? Inti pembebasan adalah jika setiap orang bisa berkembang menurut pola yang dia inginkan. Kenyataan ini tidak berlaku di sana. Jadi menurut saya riskan sekali memasang paradigma agama pada paradigma sosial. Kita harus tahu batasan-batasannya. Janganlah agama dipakai sebagai alternatif terhadap kekuasaan.

Dalam proses perubahan sosial, agama hanya berfungsi suplementer dan hanya menyediakan "sarana" bagi proses perubahan itu sendiri, bukan agama yang membuat perubahan itu. Dunia itu berkembang menurut pertimbangan "dunia"-nya sendiri. Agama hanya mempengaruhi sejauh dunia siap dipengaruhi, tidak lebih dari itu. Begitu agama mengubah dirinya

---

[3] Dr. Ali Syari'ati (1933-1977) adalah salah seorang ulama-intelektual terkemuka Iran. Ia dipandang sebagai peletak dasar ideologi revolusi Iran. Kritik-kritiknya begitu tajam terhadap kekuasaan Reza Pahlevi. Pada saat bersamaan Syari'ati juga pengkritik keras hirarki Mullah yang ingin menggantikan kekuasaan Pahlevi. Karena itulah ia juga dibenci oleh kalangan Mullah. Kematiannya meninggalkan misteri hingga kini, diduga dibunuh tetapi hingga kini belum terbuktikan, kemungkinan dibunuh oleh salah satu dari dua kubu yang memusuhinya tersebut.

menjadi penentu, tidak lagi hanya mempengaruhi tetapi menentukan, maka dia telah menjadi duniawi. Kalau hal ini yang terjadi, pada gilirannya dia bisa mengundang sikap represif. Agama menjadi represif, untuk memepertahankan dirinya.

Rakyat di Lapisan Bawah Lebih Arif

Bagaimana peranan agamawan dalam menggerakkan masyarakat lapisan bawah untuk mengadakan perubahan sosial? Memang kebetulan ada sejumlah pastor atau kyai yang mengusahakan proses perubahan masyarakat dari bawah, dan kita harus belajar dari para agamawan itu. Mereka ini merupakan penjumlahan dari pengalaman total manusia yang menderita, yang mengalami sendiri masalah itu.

Selama ini kita menganggap bahwa mereka tidak mampu menemukan jawaban atas masalah-masalah yang menghimpit hidup mereka. Saya justru beranggapan bukan mereka tidak mampu tetapi sedang dalam proses mencari jawaban. Dalam hal ini saya setuju dengan Tarzie Vittachi.[4] Dia mempersoalkan mengapa orang heran melihat rakyat yang melarat di Dunia Ketiga ini tidak mau berdemonstrasi menentang penggunaan bom nuklir, padahal itu merupakan bahaya yang paling gawat bagi manusia. Apakah mereka begitu terbelenggu sehingga tidak tahu bahaya nuklir itu? Mereka tahu betul bahaya itu, mereka sadar akan bahaya kemampuan menghancurkan yang luar biasa dari suatu perang nuklir. Hanya masalahnya, memberikan reaksi yang langsung berhadapan dengan suatu

[4] Tarzie Vittachi memiliki nama panjang Abhaya Gamini Perera "Tarzie" Vittachi atau Virandra Tarzie Vittachi. Ia adalah penulis dan jurnalis terkenal kelahiran Colombo, Sri Langka 1921. Bukunya yang sangat terkenal adalah *Emergency '58: The Story of the Ceylon Race Riots* (1958) yang menceritakan tentang kerusuhan antara komunitas etnis Sinhala dan etnis Tamil yang terjadi pada Mei 1958 karena kebijakan Solomon Bandaranaike atau kemudian dikenal Ceylon pada 1956, yang diskriminatif atas etnis Tamil dan berpihak pada etnis Sinhala, bahkan memberlakukan bahasa Sinhala sebagai bahasa resmi nasional Sri Lanka. Etnis Tamil melakukan protes atas kebijakan itu dan terjadilah kerusuhan yang juga sering disebut genosida. Buku tersebut kemudian mendapat Ramon Magsaysay Award for Journalism, Literature and Creative Communication Arts pada 1959.

kompleks industri militer sama saja menghempaskan diri ke karang.

Saya melihat bahwa rakyat lapisan bawah yang menderita di berbagai bagian dunia ini adalah rakyat yang arif, yang sudah mempunyai polanya sendiri untuk menghadapi berbagai tekanan, baik kemiskinan dan keterbelakangan maupun belenggu yang sifatnya kultural. Dengan demikian jangan kita menganggap rakyat sepi dari kemampuan untuk melaksanakan perubahan total. Mereka tidak berbicara tentang revolusi, yang bicara soal itu adalah para *avant garde*. Bukan pengawal revolusi, melainkan rakyat sendiri yang mengawal revolusi kalau memang mereka butuhkan revolusi. Tetapi belum tentu mereka butuhkan revolusi, mereka mempunyai cara-cara penyelesaian sendiri. Dalam soal ini, agamawan tidak bertindak sebagai pengawal revolusi atau sebagai pemimpin. Sekali lagi mereka hanya menyediakan sarana.

Kita melihat apa yang dinamakan *mass capitalism* (kapitalisme rakyat) di Amerika, bagaimanapun ada peningkatan standar kehidupan yang baik walaupun pada waktu yang sama dibuat tamak lalu tergantung pada sindikat-sindikat uang. Tetapi itu adalah suatu proses untuk membebaskan diri dalam arti lalu mereka bisa berserikat, mereka lalu bisa menyatakan pendapat dan terutama mereka lalu bisa mengenal isunya. Alangkah bodohnya kalau kita menganggap bahwa rakyat kecil dalam suatu sistem kapitalis dalam kehidupan di Amerika sebagai tidak tahu penyakit mereka, sebagai orang yang terbelenggu tidak bisa lepas. Tidak, itu suatu yang sangat naif. Berkali-kali terbukti bahwa mereka bisa membebaskan diri. Martin Luther King[5] adalah contohnya.

---

[5] Martin Luther King, Jr., (1929-1968) adalah seorang pendeta di Amerika Serikat yang terkenal dengan perjuangan penegakan hak-hak sipil dan politik bagi kulit hitam di Amerika Serikat. Pada Desember tahun 1955, King memimpin demonstrasi besar tanpa kekerasan untuk pertama kalinya bagi kaum Negro untuk melakukan baikot bagi apa yang disebut segregasi kulit hitam dan kulit putih dalam bus yang merupakan kebijakan resmi pemerintah Amerika Serikat ketika itu. Boikot itu berjalan hingga 382 hari. Pada 21 Desem-

Walaupun akhirnya mereka dikooptasi kembali ke dalam sistem, tetapi sistem itu *toh* mengalami perubahan. Nah, kita jangan lalu melihat kepada suatu kemungkinan saja, hanya satu garis linier, yaitu revolusi. Serahkan pada rakyat proses pembebasan itu, paradigmanya jangan dari kita. Apalagi kalau paradigmanya itu datang dari agamawan, sangat berbahaya. Dia mendukung dengan "otoritas surga". Ini hendaknya didampingi oleh kearifan bahwa kita tidak bisa menghempaskan diri ke karang. Kalau ada orang yang tidak bisa menghempaskan ke karang lalu mencari hal-hal gradual, dengan cara katakanlah oportunistik, ini bukan berarti ia harus dikeluarkan dari perjuangan, karena ini bagian dari perjuangan. Kita harus berani mencari kawan dalam struktur itu sendiri. Inilah yang dinamakan pembebasan secara simultan atau yang sifatnya sangat kultural, berupa evolusioner dan yang kalau dilihat sepintas lalu seakan-akan tidak ada akhirnya. Tanpa dampingan pihak ini maka yang terjadi adalah penyusunan tirani baru yang atas nama rakyat, ia bertindak semena-mena. Tidak ada *check and balance*. Itu yang terjadi di Nicaragua dan Kuba tidak ada pembaharuan dan susahnya tidak tahu apa yang diperbuat. Suatu gerakan pembebasan yang sebenar-benarnya adalah pembebasan yang tanpa dasar apapun kecuali manusia itu sendiri, jadi sangat eksistensialis.

Keragaman

Aspek lain yang saya lihat adalah keragaman jawaban agama yang jarang sekali ditekankan. Tadi kita melihat agama dalam suasana yang ragam, berdialog dengan ideologi, dengan kekuasaan dan dengan apa saja. Tapi yang kedua adalah di samping keberagaman eksteren itu agama juga mempunyai

---

ber 1956, pengadilan di Amerika Serikat menetapkan bahwa segregasi kulit hitam dan putih dalam bus itu tidak konstitusional. Selama masa baikot itu, King dipenjarakan, rumahnya dijatuhi bom, juga diserang dengan kekerasan secara pribadi. Namun dalam waktu yang sama ia menjadi pemimpin paling terkemuka bagi kaum Negro di sana.

keberagaman interen.[6] Aspek ini juga bisa kita singgung secara sambil lalu, kita hanya beri tekanan kepada aspek yang sifatnya pembebasan langsung. Apakah kita sudah memberikan perhatian penuh dan adil kepada keberagaman itu?. Kita bisa mengkritik keras lembaga-lembaga agama seperti DGI[7], MAWI[8], atau MUI[9]. Tetapi ini berarti tidak ada toleransi terhadap kemajemukan di bidang intern. Kita sudah tahu kesulitan MAWI, kesulitan DGI, kesulitan MUI, dalam menghadapi keadaan keragaman ekstern yang besar. Kita menuntut terlalu banyak dari mereka. Tapi yang penting di situ, apakah kita sudah memberikan perhatian yang besar. Kalau belum, artinya sebe-

---

[6] Artinya bahwa dalam agama sendiri itu terdapat heterogenitas yang berkembang. Baik itu soal aliran yang berkembang dan menjadi pegangan, maupun soal penafsiran terhadap ajaran agama itu sendiri. Dengan demikian maka tidak diperkenankan sebuah kelompok tertentu memaksakan kehendak bahwa penafsirannya atas ajaran agama ataupun kelompoknya adalah yang paling benar, sementara yang lain salah.

[7] Pada Sidang Raya tahun 1984 di Ambon DGI (Dewan Gereja Indonesia) berganti nama menjadi Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), adalah merupakan gerakan oikoumene yang kehadirannya sekaligus mewakili Gereja Kristen Protestan di Indonesia. PGI ketika pertama kali dibentuk pada tahun 1950, beranggotakan 29 sinode, berkembang menjadi 80 anggota pada tahun 2003. Selain forum mendiskusikan isu nasional, PGI juga tempat konsultasi nasional dan kerja sama antar agama. PGI selain mewakili gereja-gereja Kristen Protestan *mainstream* di Indonesia adalah juga mewakili Gereja-gereja Kristen Protestan di Indonesia dalam masalah oikoumene di Dewan Gereja-gereja Dunia (WCC), Christian Conference of Asia (CCA) dan kegiatan oikoumene lainnya.

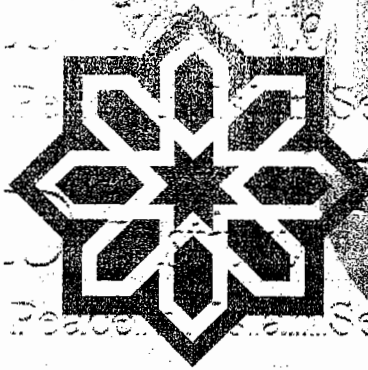
[8] Sejak tahun 1987 Majelis Agung Wali Gereja (MAWI) berganti nama menjadi Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI). Yang dimaksud Wali Gereja adalah Uskup. Seorang Uskup adalah pimpinan Gereja setempat yang bernama Keuskupan. Karena itu Konferensi para Uskup di Indonesia disebut Konferensi Waligereja Indonesia (KWI). Masing-masing Uskup adalah otonom dan Konferensi Waligereja Indonesia (KWI) tidak berada di atas maupun membawahi para Uskup dan KWI tidak mempunyai cabang di daerah. Keuskupan bukanlah KWI daerah. Yang menjadi anggota KWI adalah para Uskup di Indonesia yang masih aktif, tidak termasuk yang sudah pensiun. KWI bekerja melalui komisi-komisi yang diketuai oleh Uskup-uskup.

[9] Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah lembaga yang mewadahi sebagian para ulama yang dibentuk oleh pemerintah tahun 1973. Salah satu tugas utama dari lembaga ini adalah mengeluarkan fatwa-fatwa. Ia beranggotakan ormas-ormas Islam dan memiliki cabang di seluruh Provinsi dan Kebupaten yang kesemuanya di bawah pembiayaan pemerintah.

lum mengoreksi kekuasaan kita sudah hantam kawan sendiri. Jadi akhirnya membawa kepada kita satu masalah bagaimana mengembangkan pola komunikasi intern dalam kemajemukan itu.

Ketika saya pergi ke Peru, saya melihat sendiri kerja kelompok-kelompok yang sudah dimotivisir oleh teologia pembebasan. Saya berbicara dengan Guiterez[10], tokoh "teologia pembebasan" Katolik di Amerika Selatan. Di satu pihak, dalam suatu wawancara sehubungan dengan ulang tahun sepuluh tahun teologia pembebasan, ia masih menyatakan bahwa agama ini harus memberikan jawaban yang radikal. Tapi pada saat yang sama saya melihat bahwa dia cukup sadar untuk mematangkan diri. Ia memang masih tetap radikal, tapi dalam ke-*radikalan*nya ia tahu batasnya sendiri. Mungkin perlu sekali kita renungkan kearifan seperti itu.

---

[10] Gustavo Gutiérrez, seorang pemimpin Katolik kelahiran Peru dikenal sebagai penggagas dan bapak dari Teologi Pembebasan Katolik yang lahir di Amerika Latin. Ia pertama kali menyebut Teologi Pembebasan atau *Liberation Theology* pada 1973. Bukunya yang terkenal adalah *Liberation Theology* terbit tahun 1987.

Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang[1]

Judul tulisan ini semula "Pergeseran Nilai-nilai Agama di Pedesaan Jawa Timur". Judul tersebut sepintas lalu merupakan rumusan yang sangat menarik. Namun, mereka yang ingin menguraikannya secara ilmiah akan menemui kesulitan-kesulitan besar dalam menerangkan istilah maupun menyusun konsepsi teoretis tentang kata "nilai" dan "agama". Kata "pergeseran" bukanlah istilah yang lazim dipakai di kalangan ilmu-ilmu sosial untuk menganalisis terjadinya perubahan sesuatu nilai yang berlaku di masyarakat. Demikian pula, kata "nilai-nilai agama" *(religious values)*, walaupun seringkali dipakai, merupakan istilah yang mengandung kekaburan pengertian.

Di dalam studi tentang agama dan masyarakat, para ahli ilmu-ilmu sosial lebih cenderung memilih istilah yang lebih

1 Tulisan ini semula ditulis bersama Dr. Zamakhshari Dhofier.

jelas dan kongkret, seperti "doktrin agama", "ritus-ritus agama", "kepercayaan agama" *(religious belief)* dan sebagainya.

Ajaran agama baik yang paling mendalam dan fundamental, yang sangat doktriner maupun ajaran-ajaran praktis, dalam proses pembentukan tingkah laku masyarakat yang menganutnya akan membentuk sistem nilai yang oleh Koentjaraningrat dikategorikan dalam bentuk "wujud kebudayaan sebagai kompleks ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan, dan sebagainya". Yaitu wujud ideal dari kebudayaan yang sifatnya abstrak, yang lokasinya "dalam alam pikiran" manusia warga masyarakat. Dengan penggunaan istilah "ajaran-ajaran agama" kita terhindar dari kesulitan dan tidak terbentur dengan istilah *cultural value system*[2] atau *value orientation.*[3]

Menurut kedua konsep para ilmuwan itu, agama tidak mengandung nilai-nilai di dalam dirinya, tetapi mengandung ajaran-ajaran yang menanamkan nilai-nilai sosial yang bila nilai-nilai itu meresap dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat (penganutnya), ajaran-ajaran agama itu berarti merupakan salah satu elemen yang membentuk *cultural value system* atau *value orientation* itu. Dengan demikian kita tidak terbentur dengan "kerangka"-nya Kluckhohn[4] tentang *cultural value system* yang tidak membedakannya dengan agama itu sendiri. Dalam masyarakat yang masih sangat primitif, jalinan antara agama dan nilai budaya demikian ruwet sehingga susah untuk memisah-misahkannya. Sebaliknya dalam masyarakat yang sudah lebih maju di mana ajaran agama itu sudah tertuang dalam tulisan-tulisan, kita dapat merasakan perbedaan antara nilai-nilai yang hidup di masyarakat dan ajaran agama yang dirumuskan secara formil. Walaupun antara keduanya tidak

---

[2] Koentjaraningrat, "Latar belakang beberapa masalah sosial budaya Indonesia," kumpulan artikel dalam harian Kompas, Malang: Departemen Pendidikan Sosial Ilmu Pendidikan IKIP Malang, 1974.

[3] Ibid.

[4] Kluckhohn & Strodbeck, *Variation in Value Orientation*, 1961.

seharusnya dipertentangkan, tetapi kelihatan bahwa ajaran-ajaran agama yang tertuang dalam rumusan formil lebih bersifat kongkret daripada nilai-nilai masyarakat. Oleh karena itu, agama sebagai salah satu elemen yang menanamkan nilai-nilai masyarakat, juga pemahaman ajaran-ajarannya mengalami perubahan sesuai dengan perubahan nilai itu sendiri. Perubahan nilai maupun pemahaman ajaran-jaran agama dapat disebabkan oleh perubahan dalam masyarakat itu sendiri, ataupun karena pengaruh yang datang dari luar.

Di dalam analisis-analisis tentang perubahan masyarakat, biasanya diterima asumsi, bahwa agama dianggap sebagai unsur yang paling sukar dan paling lambat berubah atau terpengaruh oleh kebudayaan lain, bila dibandingkan dengan unsur-unsur lain, seperti sistem organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, ikatan-ikatan yang ditimbulkan oleh mata pencaharian, sistem teknologi dan peralatan, serta persekutuan yang ditimbulkan untuk menghadapi atau sebaliknya mendekati kelompok-kelompok kemasyarakatan lain.[5] Tetapi sejarah kehidupan bangsa kita yang panjang tidak sepenuhnya dapat disesuaikan dengan asumsi tersebut. Berbagai agama datang dan berkembang secara bergelombang ke Indonesia, mengganti agama yang lama dan menanamkan ajaran-ajaran agama yang baru secara silih berganti, tetapi dalam kenyataannya sistem mata-pencaharian hidup dan sistem teknologi dan peralatan yang dikatakan oleh Koentjaraningrat sebagai unsur yang paling mudah, ternyata yang paling sedikit mengalami perubahan sejak pra-Hindu sampai kepada masa sekarang. Pengalaman sejarah itu justru menunjukkan agama berubah lebih cepat, ia berubah lebih dahulu sebelum yang lain-lain mengalami perubahan. Dalam hubungan ini dapat dikemukakan bahwa banyak para pengamat sejarah mencatat kegagalan Kemal Attaturk untuk membangun Turki, karena ia tidak mengakui ajaran Islam sebagai penggerak perubahan dan pembangunan di negerinya; sedangkan Jepang dapat membangun negerinya

---

[5] Koentjaraningrat, op. cit., hlm. 2.

dengan pesat dan mengejar kemajuan teknologi Barat, karena negeri tersebut dianggap mampu menggunakan agama Shinto sebagai motor penggerak perubahan dan pembangunan.[6] Itulah sebabnya dewasa ini tumbuh pendapat di kalangan birokrat dan teknokrat kita untuk meminta jasa-jasa agama (Islam) sebagai penumbuh motivasi perubahan dan pembangunan masyarakat, terutama di sektor pedesaan.

Tentunya timbul pertanyaan, bagaimana mungkin agama yang ajaran-ajarannya tertuang secara kongkret dalam tulisan dan dihormati sebagai sesuatu yang sakral dan diterima sebagai sesuatu yang langgeng, justru pemahamannya dapat berubah lebih cepat daripada perubahan masyarakat itu sendiri? Snouck Hurgronje[7] pernah mengemukakan bahwa, "tiap-tiap periode sejarah kebudayaan sesuatu bangsa, memaksa kepada golongan beragama untuk meninjau kembali isi dari kekayaan akidah dan agamanya".

Walaupun tidak secara eksplisit dikemukakan, pernyataan Snouck Hurgronje itu berdasar kepada suatu pikiran bahwa proses peninjauan kembali isi ajaran-ajaran agama oleh para penganutnya sifatnya reaktif oleh adanya perubahan periode kebudayaan di mana agama itu hidup. Ini juga bertentangan dengan pengalaman sejarah kebudayaan pada umumnya yang menunjukkan bahwa pemahaman baru terhadap ajaran agama justru menumbuhkan periode baru dalam kebudayaan bangsa-bangsa. Calvinisme misalnya, dianggap oleh Max Weber sebagai penanaman etik baru yang menumbuhkan periode kapitalisme dalam sejarah modern,[8] sedangkan prin-

---

[6] B. Smith, *Concept of Change: A Critic of Neo Functional Approach*, 1975.

[7] Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, 1916, hlm. 138.

[8] Tesis Weber tantang etika Protestan dan hubungannya dengan semangat kapitalisme yang ditulis dalam karyanya *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism* sampai sekarang merupakan teori yang paling menarik perhatian. Gagasan dalam tesis tersebut memperlihatkan adanya hubungan antara ajaran agama dengan perilaku ekonomi. Tesisnya dipertentangkan dengan teori Karl Marx tentang kapitalisme. Namun di kalangan ilmuan, tesis Weber tersebut

sip Satyagraha yang ditukil oleh Mahatma Gandhi dari ajaran Hindu jelas telah berhasil menumbuhkan etos mandiri pada budaya politik bangsa India di abad ini. Namun itu terlepas dari persoalan apakah peninjauan kembali isi agama itu sifatnya reaktif ataukah sebenarnya *inherent* dalam tubuh ajaran agama itu sendiri.

Snouck Hurgronje pernah pula memperingatkan bahwa Islam di Indonesia yang kelihatan statis dan tenggelam dalam kitab-kitab salaf abad pertengahan itu, sebenarnya mengalami perubahan-perubahan yang fundamental, perubahan-perubahan itu demikian perlahan, rumit dan mendalam, sehingga hanya orang yang dapat mengamatinya secara hati-hati dan teliti dapat mengetahui perubahan tersebut.

Dapatlah disimpulkan bahwa proses terjadinya pemahaman kembali isi ajaran-ajaran agama dapat disebabkan oleh terjadinya reaksi terhadap adanya perubahan yang terjadi di luar agama itu, tapi juga di dalam ajaran agama itu sendiri dimungkinkan adanya proses pemahaman baru. Karena pemahaman atas isi ajaran agama dipegang oleh pemuka-pemuka agama *(religious elite)* yang biasanya juga menjadi kelompok pimpinan *(elite class)* dalam hampir semua struktur masyarakat, maka sesuai dengan dinamika yang selalu dimiliki oleh kelompok pimpinan itu sendiri, mau tidak mau isi ajaran-ajaran agama itu akan selalu mengalami proses pembaharuan pemahamannya. Kelompok elite di mana-mana memiliki kepentingan yang paling besar dibandingkan dengan kelompok-kelompok lain di masyarakat, itulah sebabnya bila terjadi perubahan sosial atau diperlukan adanya perubahan dalam masyarakat, mereka berkepentingan pula untuk dapat mengendalikan perubahan-perubahan tersebut, agar kepen-

---

menimbulkan perdebatan panjang. Samuelsson, ahli sejarah ekonomi Swedia, tanpa segan-segan menolak seluruh tesis Weber tersebut. Menurutnya, tak ada kesejajaran dan korelasi antara doktrin protestanisme dengan kapitalisme atau tingkah laku ekonomi (lihat, Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action-A Critique of Max Weber*, New York: Harper Torchbooks, 1964).

tingan mereka sebagai pemimpin masyarakat tidak sampai direbut oleh kelompok-kelompok yang lain. Para pemuka agama sebagai salah satu unsur kelompok elite yang memimpin masyarakat, dengan demikian juga harus dapat mengendalikan dan mengarahkan peninjauan kembali ajaran-ajaran agama sehingga mereka tetap dapat mempertahankan kedudukan mereka dalam bidang kepemimpinan agama. Agama dan pengelompokan masyarakat menurut Lenski merupakan dua faktor yang paling berpengaruh dalam tingkah laku individu-individu (dan dengan demikian kehidupan masyarakat secara keseluruhan); itulah sebabnya para pemimpin masyarakat berusaha menguasai kedua aspek ini, yaitu dengan menjadi kelompok elite dan sekaligus pemuka agama. Gejala ini dapat dilihat, umpamanya, dalam kegairahan pemimpin-pemimpin bangsa kita di segenap tingkatan dewasa ini untuk menekankan perlunya perpaduan fungsi secara harmonis antara pemuka agama *(ulama)* dan pemimpin pemerintahan *(umara)*, gejala ini juga tampak di negeri-negeri lain, seperti penamaan kelompok teknokrasi yang memerintah di masa rezim Franco di Spanyol beberapa tahun yang lalu dengan sebutan *corpusdei*. Pendekatan yang dikemukakan tadi, juga akan menghindarkan kita dari kungkungan pendekatan fungsionalistis *(functionalist's approach)* dalam studi tentang agama yang mendominir dunia antropologi dan sosiologi selama ini yang bersumber kepada Radcliffe Brown dan Malinowski.[9] Pendekatan fungsionalistis itu terlalu menekankan aspek perpaduan dan penyatuan *(harmonizing and integrating aspects)* dari ajaran-ajaran agama dengan

---

[9] Pendekatan fungsionalis yang dikembangkan Radcliffe Brown dan Malinowski dalam hal ini melihat masyarakat sebagai organisme hidup, yang memiliki realitasnya tersendiri. Masyarakat dalam konteks ini diandaikan memiliki seperangkat kebutuhan atau fungsi tertentu yang harus dipenuhi bagian-bagian lain yang menjadi anggotanya. Lihat, Bronislaw Malinowski, "Functionalism in Antropology", dalam Lewis A. Coser dan Bernand Rosenberg (ed.), *Sociological Theory: A Book of Reading*, New York: Macmillan Publishing Co.,Inc., 1976. Kelemahan pendekatan fungsionalis seperti disebut di atas dalam konteks ini ia terlalu menekankan aspek perpaduan dan penyatuan dengan melupakan aspek transformasinya. Ia lebih menekankan aspek harmoninya.

melupakan aspeknya yang bersifat mengubah *(transformative aspect)*. Hal ini antara lain telah ditinjau dalam hubungannya dengan penghayatan agama Islam di Jawa, walaupun dari sudut lain. Pendekatan fungsionalistis dalam menganalisis agama akhirnya akan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang statis dan pandangan yang sangat konservatif atas rituil dan ajaran-ajaran keagamaan dalam kehidupan sosial seperti yang dilakukan oleh Koentjaraningrat[10] dan Kluckhohn.

Pada dasarnya, setiap agama memiliki watak transformatif, yaitu berusaha menanamkan nilai-nilai yang baru dan menggantikan nilai-nilai yang lama yang dianggap bertentangan dengan ajaran-ajaran agama. Dengan wataknya yang demikian itu agama tidak selalu menekankan segi-segi harmoni dan aspek-aspek integratif dalam kehidupan masyarakat, tetapi seringkali justru menimbulkan konflik-konflik baru karena misinya yang transformatif itu mendapat tantangan dari sebagian anggota masyarakat. Contoh yang paling mudah diambil dalam hal ini adalah tantangan besar yang timbul ketika kelompok Islam meminta dicantumkannya kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya di dalam bagian batang tubuh Undang-Undang Dasar kita tahun 1945.

Pemahaman kembali terhadap ajaran-ajaran agama seringkali mengambil tema "kembali kepada ajaran yang benar atau kembali kepada ajaran yang asli". ltulah sebabnya dalam setiap gerakan reformasi dalam Islam misalnya, selalu diambil tema kembali kepada al-Qur'an dan Hadis". Tema yang sedemikian itu pada dasarnya adalah cara yang dianggap terbaik untuk melicinkan jalan bagi reformasi tanpa mengundang terlalu banyak tantangan yang mungkin akan dapat menggagalkan perubahan-perubahan yang dituntut oleb reformasi itu sendiri. Proses pemahaman baru atas ajaran agama tidak selalu diikuti oleh munculnya organisasi gerakan reformasi. Ia dapat tumbuh dalam suatu grup keagamaan tanpa munculnya bebera-

[10] *Lihat Koentjaraningrat, Kebudayaan Jawa,* Jakarta, Balai Pustaka.

pa eksponen pembaharu dalam paham-pahamnya, atau justru lalu ia mengambil bentuk memperkuat posisi grup keagamaan yang lama itu dalam usaha menghadapi grup baru yang akan mengancam eksistensi atau dominasinya. Contoh yang kongkret ialah "kebangunan para ulama" (Nahdlatul Ulama) pada tahun 1926 yang pada umumnya dikenal sebagai gerakan yang muncul untuk mempertahankan serangan-serangan reformasi dari Muhammadiyah. Namun mereka yang meninjau dengan teliti langkah-langkah yang diambil oleh para ulama terkemuka yang tergabung dalam NU, yang semenjak munculnya hingga saat ini, akan sependapat dengan Snouck Hurgronje bahwa para ulama itu sebenarnya telah melancarkan perubahan-perubahan yang fundamental, tetapi karena perubahan-perubahan yang dilancarkan itu demikian perlahan, rumit dan mendalam, walaupun terjadi di depan mata kita, tidaklah dapat terlihat dengan mudah. Bahkan dalam beberapa hal, para ulama itu melancarkan pembaharuan pemahaman ajaran-ajaran Islam yang "sangat" maju bila dibandingkan dengan kemampuan para pengikut mereka untuk dapat mengikutinya.

Dapat dikemukakan di sini contoh tentang pemahaman kata *hijab* untuk memisahkan wanita dari lelaki dalam sebuah ruangan. Kata tersebut semula dipahami sebagai tabir yang menyekat antara kedua tempat lelaki dan wanita, tetapi pemahaman baru dari para ulama pembuat keputusan hukum membawakan arti pemisah *(hâ'il)* tanpa adanya tabir fisik, sebagaimana jarak antara dua bangku atau tempat duduk. Pemahaman ini muncul dari kebutuhan menyediakan tempat yang terpisah antara siswa dan siswi dalam sebuah ruangan kelas yang sama. Demikian pula konsep *barokah* dengan ziarah kubur, yang dahulu dianggap diperoleh dari orang yang berada dalam lubang kubur itu, dengan pemahaman baru menjadi diperoleh langsung dari Tuhan dengan jalan mengambil hikmah dari siklus kehidupan dan kematian yang direnungkan dalam upacara ziarah kubur tersebut. Pengertian kekeramatan *(karomah)* yang tadinya bersifat *supernatural* (dan bahkan

occultist) kini diperbaharui pengertiannya menjadi kemampuan luar biasa untuk mencerdaskan murid-murid dalam kuantitas sangat besar, dan bahkan sekarang ini pengertian *karomah* itu sendiri lebih sering dihubungkan dengan kecintaan luar biasa dan kehadiran massal orang awam dalam upacara penguburan seorang tokoh agama. Hal ini dapat kita mengerti, bila kita sadar akan kedudukan kiai/ulama, yang oleh Geertz diakui memiliki kedudukan sebagai "perantara budaya" *(cultural brokers*[11]*)* yang dianggapnya lebih banyak memiliki watak kepemimpinan yang sifatnya transisional, di mana para kiai itu berdiri di antara *elite* yang berwatak hidup kekotaan" *(very urbanized elite)* dan "kelompok petani tradisional di pedesaan" *(very traditional pleasantry).* Dalam menerjemahkan aspirasi "budaya-kota" *(urban cultures)* yang mulai merembes ke pedesaan, para kiai "diharuskan" untuk dapat mencari dasar-dasar hukumnya yang seringkali merupakan hasil pemahaman baru terhadap ajaran-ajaran agama yang ada.

Dunia pedesaan di Jawa dewasa ini mengalami penetrasi yang sangat intensif dari pola kehidupan kota. Struktur pekerjaan tidak lagi berwajah tunggal di bidang pertanian saja; pola-pola kehidupan baru sebagai pedagang, tukang, pegawai negeri, anggota angkatan bersenjata, dan bahkan pembunga uang terasa semakin menguasai kehidupan pedesaan. Di samping itu dewasa ini terbuka kesempatan yang sangat luas bagi angkatan muda di pedesaan untuk mengejar karier setinggi-tinggmya di kota melalui jalur-jalur pendidikan politik dan sebagainya, sebagaimana terbukti dengan derasnya arus urbanisasi yang menimbulkan ekses-ekses luar biasa yang belum juga tertanggulangi hingga saat ini di segenap sektor kehidupan bangsa kita. Kalau diamati dengan cermat akan nyata, bahwa kelompok yang paling cepat mengikuti perkembangan keadaan dan mengisi kesempatan-kesempatan kerja yang timbul di pede-

[11] Lebih jauh lihat karya Clifford Geertz, "The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker", dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2., 1966.

saan justru adalah kelompok pemuka-pemuka agama *(religious elite)* sendiri. Demikian pula, mereka lebih banyak memprakarsai perubahan pola berpikir, sikap mental, aspirasi, pandangan hidup, dan perubahan pola tingkah laku di pedesaan. Untuk selanjutnya pemahaman baru terhadap ajaran-ajaran agama yang berlaku tergantung kepada mereka. Keadaan ini menguntungkan, karena para pemuka agama akan mampu menyesuaikan pemahaman baru atas ajaran-ajaraan agama itu kepada perubahan baru yang mulai mereka anut. Tentu saja mereka tidak menerima begitu saja semua perubahan yang terjadi di luar; sebagai pimpinan masyarakat mereka akan berusaha mengendalikan dan mengarahkan perubahan-perubahan itu sesuai dengan prinsip prinsip seleksi, mana yang baik buat diri mereka dan masyarakat diambil, sedangkan yang dianggap "merugikan" atau "merusak" tatanan sosial serta "bertentangan" dengan ajaran-ajaran agama akan ditolak. Pada fungsi penolakan inilah sering terkumpul luapan emosi yang membuat eksplosifnya keadaaan seperti beberapa kali kita alami dalam tahun-tahun belakangan ini, sehingga terasa benar kebutuhan untuk lebih banyak menghindari persoalan-persoalan eksplosif itu. Proses seleksi yang bersifat menerima dan menolak *(change and continuity process)* ini secara subtil dirumuskan dengan indahnya oleh para kiai di pedesaan kita dengan istilah; "memelihara warisan lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik" *(al-muhâfadhah ala al-qadîm al-shâlih ma'al-akhdzi bi al-jadîd al-ashlah)*[12].

Seperti telah diuraikan di atas tidaklah mudah untuk melihat gerak perubahan yang dilancarkan para kiai/ulama

---

[12] Jargon ini tidak diketahui secara pasti siapa "al-muassis al-awwal"/ pencetus pertamanya, karena dalam tradisi keilmuan klasik tidak pernah muncul jargon indah ini. Sebenarnya adagium ini akan lebih indah lagi jika ada penambahan *"al-ijâd bil jadîd al-ashlah*/ menciptakan sesuatu yang baru dan tidak hanya sebagai "konsumen" barang baru. Sebenarnya kebanyakan komunitas muslim masih terhenti pada *"al-muhafadlatu ala al-qadim al-salih*/ menjaga warisan-warisan yang lama" dengan bernaung dibawah label *"as-salaf as-salih"* tanpa berani melangkah progresif dalam memahami peta *nazariyatul makrifah*/epistemology.

mengenai sesuatu ajaran Islam. Berikut ini akan digambarkan sebuah contoh tentang ajaran Islam yang menyangkut hubungan antara guru dan murid di pedesaan-pedesaan di sekitar Jombang, yang mengalami perubahan asas yang sangat fundamentil karena adanya intervensi kehidupan politik, sosial dan ekonomi yang berasal dari kota. Kasus yang hendak dikemukakan ialah "berpindahnya" beribu murid thariqah Qadiriyah Naqsyabandiyah di desa-desa sekitar Jombang, Kediri, Nganjuk, Malang, Gresik dan lainnya dari guru yang lama ke guru yang baru di Cukir, desa tempat pesantren Tebuireng berada.

Menurut ajaran Islam yang telah dikembangkan dalam literatur keagamaan klasik dan ditanamkan oleh para kiai di pedesaan, dari murid dituntut kepatuhan yang mutlak kepada guru thariqah-nya. Hanya bila si murid tunduk dengan sepenuh hati, maka ia akan memperoleh *barokah (grace)* gurunya dan usahanya untuk mengenai kebenaran akan tercapai. Demikian mutlaknya kepatuhan murid thariqah kepada gurunya sehingga status sang guru harus diakui seumur hidup. Tak diperkenankan seseorang mengatakan bahwa kiai A atau kiai B adalah "bekas" gurunya. Seseorang yang tidak mau lagi mengakui gurunya tetap sebagai guru sepanjang hidupnya, ia akan kehilangan *barokah* yang diperolehnya dari gurunya itu. Paham yang dikembangkan bahkan menganggap guru itu mempunyai kedudukan yang lebih utama daripada orangtuanya sendiri: *Aba'uka tsalatsatun, abûka alladzi walladaka, wal-ladzi zawwajaka ibnatahu, wa alladzi allamaka wahuwa afdlaluhum"* (bapak-bapakmu ada tiga macam, yaitu yang memperanakkan dirimu, yang mengawinkanmu dengan anak gadisnya, dan yang mengajarimu ialah yang paling utama di antara mereka).

Di dalam thariqah diajarkan, seorang murid haruslah pandai dan teliti dalam memilih guru/pembimbing (*mursyid*) agar tidak salah pilihannya itu, karena begitu ia memilih tidak lagi diperkenankan baginya untuk berganti guru atau pembimbing. Seorang murid yang walaupun hanya baru berpikir untuk

berganti guru belaka, sudah terhalang (*mahjub*) hubungannya dengan Tuhan.

Ajaran ini sejak Islam datang di Indonesia dan berkembang selama kurang lebih lima abad telah tertanam dan tidak pernah "goyah", sehingga belum pernah timbul persoalan praktis di mana seorang atau banyak murid "terpaksa" harus pindah guru dan meminta fatwa hukum kepada para ulama tentang kepindahannya kepada guru lain itu.

Tetapi dengan memisahnya beberapa ulama yang mempunyai pengaruh luas di pedesaan, dari lingkungan NU sejak pemilu 1977 akibat pengaruh pola politik, sosial dan ekonomi yang dilancarkan dari kota-kota, ribuan murid thariqah yang semula tidak pernah dihadapkan kepada persoalan "ingkar" dari gurunya, kini harus diberikan saluran hukum untuk dapat pindah guru yang dianggap lebih cocok dan sesuai aspirasi politiknya. Tanpa adanya pemahaman baru terhadap asas ketaatan mutlak si murid kepada gurunya, maka sendi-sendi pokok yang mengatur hubungan antara mereka akan terancam sehingga merusak harmoni hubungan guru dan murid itu.

Berbulan-bulan para ulama di daerah Jombang di hadapkan kepada persoalan hukum pindah guru thariqah dan mencari "rumusan" (*nash*)-nya dalam kitab-kitab yang diterima sebagai pegangan bagi ulama Ahli Sunnah wal-Jama'ah. Setelah empat kali sidang tidak juga ada seorang ulama yang dapat menemukan rumusan itu, maka dibentuklah tim khusus yang terdiri dari 6 (enam) ulama yang dipimpin langsung oleh Rais Am (otoritas tertinggi) NU untuk dapat menelurkan fatwa hukum yang berdasarkan *mafhum* (pemahaman baru) terhadap ajaran-ajaran agama yang terdapat di dalam kitab-kitab salaf tersebut. Sampai sekarang fatwa baru itu belum lagi berhasil dirumuskan secara formil, masih menunggu sekali atau beberapa kali sidang lagi. Namun, dari hasil sidang-sidang yang pernah dilakukan tersebut, ada kecenderungan para ulama peserta sidang untuk membuat koreksi atas paham yang selama ini berlaku bahwa ketaatan mutlak kepada guru dan larangan pindah

guru, hanya berlaku bila guru memiliki pengetahuan ke-Tuhanan yang sempurna (tingkatan *'Ârifîn*) dan memiliki wewenang mengajar dari guru yang sebelumnya secara ijasah lisan atau tertulis (tingkatan akhir), serta tidak "mengeksploitir" murid-muridnya untuk kepentingan sendiri baik yang bersifat materiil maupun yang lainnya.

Formulasi baru terhadap ajaran ketaatan kepada guru ini, benar-benar merupakan pemahaman yang sangat radikal karena dengan demikian diakui bahwa ada kiai di pedesaan sekarang ini yang tidak pantas diakui sebagai guru thariqah, pengakuan yang belum pernah ada dalam sejarah perkembangan Islam di Jawa. Sejak Islam masuk dan berkembang di Jawa sampai puluhan-tahun *(dekade)* pertama setelah tercapainya kemerdekaan bangsa kita dari penjajahan Belanda, para kiai merupakan kelompok pimpinan agama yang kompak, mempunyai karisma kepemimpinan, kultur dan gaya hidup yang sangat serasi *(highly homogenous)* sehingga dapat dikatakan memiliki ciri-ciri kelompok yang oleh Durkheim ditandai oleh ikatan "solidaritas mekanistis" *(mechanical solidarity)*,[13] sehingga tidak ada persoalan adanya kiai yang "melanggar" moral agama dan lain-lainnya.

Tetapi dengan semakin dipengaruhinya pedesaan oleh "budaya kota" *(urban culture)*, semakin "kentara perbedaan-perbedaan tingkat" *(highly stratified and differentiated)* masyarakat pedesaan yang mengakibatkan kendornya homogenitas kulturil, pandangan hidup, gaya hidup, aspirasi dan sebagainya, sehingga para kiai pun tidak bisa lagi terjalin dalam satu ikatan kelompok yang tak terpecahkan. Ikatan kiai juga semakin ditandai oleh solidaritas organis daripada solidaritas mekanistis. Dengan terpecahnya kiai dalam kelompok sosial

---

[13] Gagasan Durkheim tentang solidaritas mekanik ini dituangkan dalam karyanya *Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964). Buku ini menganalisa pengaruh (fungsi) kompleksitas dan spesialisasi pembagian kerja dalam struktur sosial dan perubahan-perubahan yang diakibatkannya dalam bentuk-bentuk pokok solidaritas sosial. Pembedaan antara solidaritas mekanik dan organik ini merupakan sumbangan Durkheim yang paling terkenal.

politik yang berbeda yang mau tidak mau menimbulkan kesenjangan sosio-kulturil antara guru dan murid, selanjutnya menimbulkan persoalan hukum dan kedudukan ajaran-ajaran Islam yang menyangkut hubungan antara guru dan murid.

Dalam formulasi baru itu, seorang murid diberi peluang untuk tidak secara ketat tanpa reserve taat kepada gurunya dan pindah kepada guru lain tanpa disadari oleh si murid bahwa gurunya itu tidak memenuhi syarat-syarat sebagai guru. Barangkali, tanpa disadari oleh para ulama yang bersidang dan menyusun formulasi baru itu, pemahaman baru terhadap ajaran-ajaran Islam tentang hubungan guru dan murid ini merupakan pemahaman yang sangat radikal. Yang beliau-beliau sadari ialah bahwa masyarakat sekarang sudah berubah. Demikian besarnya perubahan itu sehingga bisa terjadi seorang guru menjadi tidak "pantas" untuk diikuti.

Itulah sebabnya harus ada fakta hukum yang baru sesuai dengan perkembangan baru itu. Pengakuan akan kemungkinan guru melakukan kesalahan, adalah kebalikan dari diktum yang selama ini diikuti. "Ulama adalah pewaris Nabi" yang mengandung implikasi infalibilitas komunitas melalui kebenaran para pemuka agamanya. Namun dengan perkembangan baru yang dialami dunia pedesaan yang juga mengenai kalangan ulama, konsep ini memerlukan pula penyeragaman.

Kasus lain yang ingin dikemukakan dalam tulisan ini adalah tentang seorang lurah yang berhasil mendorong terjadinya pemahaman baru terhadap agama dengan jalan mengemukakan ajaran-ajaran yang tadinya belum diresapi oleh para penduduknya. Di sebuah desa, 2 kilometer di utara kota Jombang lurahnya adalah seorang yang cukup mendalam ilmu agamanya, karena ia lama dididik dan kemudian bertahun-tahun menjadi guru tetap di salah sebuah pesantren utama daerah Jombang, sebelum ia menjadi lurah kira-kira 25 tahun yang lalu. Di desa tersebut, terdapat pemusatan lokal dari sebuah gerakan thariqah yang walaupun pengikutnya sedikit, memiliki tradisi yang lama dan berumur lebih dari seabad dengan pimpinan

yang turun temurun dari bapak ke anak selama lima generasi. Warga desa tersebut yang menjadi pengikut gerakan itu memiliki kohesi yang kuat dan lingkungan yang tertutup untuk mereka sendiri, dengan hanya membuka pintu komunikasi minimal sebagai warga desa dengan pemerintahan desa mereka sendiri.

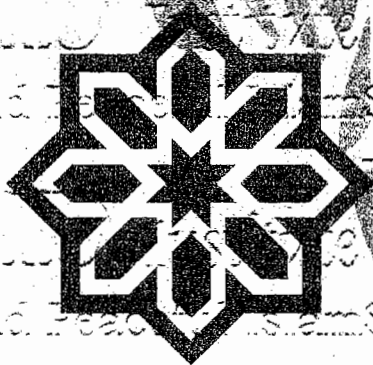
Menjelang kemerdekaan bangsa kita, paguyuban thariqah lokal tersebut mulai membentuk usaha ekonomi yang mereka kuasai sendiri, dengan tidak mengajak kelompok lain. Usaha tersebut berupa berdirinya unit-unit pandai besi yang menggunakan peralatan kuno yang sederhana (antara lain: penghembus udara dari kayu dan tungku pemanas dari tanah liat) tetapi yang menghasilkan jenis-jenis produksi baru seperti jarum mesin jahit dan gunting. Bahkan dalam masa perang gerilya mereka telah berhasil menggunakan alat-alat sederhana itu untuk membuat laras senapan dan rongga-rongga peluru buat gerilyawan menentang tentara kolonial. Sebagaimana juga halnya dengan gilda-gilda usaha yang dimiliki oleh ordo-ordo mistik Eropa di abad pertengahan, usaha mereka itu juga sangat bersifat tertutup dan tidak mau menerima jasa-jasa baik dari luar. Ketika kemajuan usaha meraka telah menjadi sedemikian rupa, sehingga mereka mampu membuat kerangka sepeda dari batangan-batangan pipa besi, keadaan sosial ekonomi mereka tetap menyedihkan. Langkanya organisasi ekonomi dan modal yang cukup membuat mereka amat bergantung kepada kemurahan hati para tengkulak di kota yang menyediakan bahan baku dan memasarkan hasil produksi mereka. Lurah desa tersebut, yang merasa prihatin terhadap keadaan ini dan ingin mengorganisir mereka secara ekonomis, selama belasan tahun berusaha dengan sia-sia untuk menyadarkan mereka akan perlunya organisasi tersebut. Kegagalan demi kegagalan untuk menembus paguyuban thariqah tersebut adalah karena ia dianggap sebagai orang luar dan tidak wajib dipatuhi sebagaimana halnya pemimpin gerakan mereka sendiri. Beberapa tahun yang lalu, lurah yang juga menjadi pemuka

agama non-thariqah ini sampai kepada kesimpulan haruslah dicari pendekatan yang bersifat keagamaan kepada mereka. Iapun lalu memprakarsai dan memimpin pengajian umum mingguan yang diadakan secara bergilir di surau-surau yang ada di desanya, termasuk surau-surau yang dikelola oleh paguyuban thariqah itu, sudah tentu dengan mengajak partisipasi pemimpin gerakan tersebut. Demikianlah muncul secara perlahan-lahan tetapi pasti tema-tema baru berupa ajaran-ajaran agama yang tadinya belum dikenal atau diresapi, seperti persesuaian antara pandangan hidup agama dan cara hidup rasionil, pentingnya arti persatuan untuk mencapai tujuan, pentingnya penerimaan terhadap pimpinan duniawi dan lain-lain yang positif. Ajaran-ajaran tersebut disajikan dalam rumusan dan konsepsi keagamaan yang mendalam, dan disarikan sumbernya dari literatur keagamaan dan thariqah yang telah lama diakui: akhirnya, pendekatan yang mengemukakan ajaran-ajaran "baru" yang dianggap lebih relevan ini, sang lurah berhasil mendorong dan memprakarsai berdirinya koperasi produksi untuk menaikkan taraf hidup mereka, dengan jalan mengatur sendiri pemilihan bahan baku dan pemasaran hasil produksi. Demikian berhasil pendekatan lurah tersebut, sehingga warga paguyuban thariqah yang tergabung dalam koperasi itu bersedia menerima orang luar (dalam hal ini Kepala SD Negeri setempat) sebagai ketuanya, dan mengusahakan kredit-modal dari pemerintah daerah.

Proses itu, di mana bukannya terjadi perubahan penafsiran atas ajaran yang ada (seperti dalam kasus pindah guru di desa Cukir) melainkan terjadi pemunculan ajaran-ajaran "baru" yang dianggap lebih mewakili aspirasi agama secara keseluruhan dalam menghadapi tantangan keadaan yang , oleh Geertz (1975)[14], dilukiskan sebagai proses introspeksi ke dalam dengan implikasi luas dalam skala massal di Bali, terjadi pula

[14] Lebih jauh lihat, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London, Hutchinson& CO Published, LTD.

sama kompleks dan rumitnya serta lamanya di desa ini, walaupun dalam skala yang kecil.

Begitulah, pemahaman ajaran-ajaran Islam akan terus menerus mengalami pembaharuan sesuai dengan aspirasi yang terus berkembang di kalangan masyarakat yang memeluknya. Kejadian-kejadian seperti yang terdapat dalam kedua kasus lokal tadi terjadi pula dalam deretan tak terhitung di pedesaan-pedesaan kita pada umumnya. Tujuan tulisan ini adalah mendorong kita semua untuk mengamati dan menyadari implikasi dari proses pemahaman kembali ajaran-ajaran agama yang ada, karena bagaimanapun juga proses itu secara keseluruhan akan mempunyai kaitan dengan kehidupan kita sebagai bangsa secara keseluruhan.

PESANTREN SEBAGAI SUBKULTUR

Pengakuan bahwa pesantren adalah sebuah subkultur sebenarnya belum merata dimiliki oleh kalangan pesantren sendiri. Oleh karena itu, dalam penggunaan istilah ini bagi lembaga masyarakat yang bernama pesantren ini, harus senantiasa diingat bahwa penggunaan itu sendiri masih berupa usaha pengenalan identitas kultural yang dilakukan dari luar kalangan pesantren, bukannya oleh kalangan pesantren sendiri. Jika diingat pendekatan ilmiah yang terbaik untuk menilai hakikat sebuah lembaga kemasyarakatan adalah pendekatan naratif *(narrative)*, di mana kalangan lembaga itu sendiri yang melakukan identifikasi dalam bentuk monografi-monografi. Di samping itu, haruslah diakui pula belum kuatnya dasar-dasar ilmiah bagi penggunaan istilah di atas bagi pesantren.[1]

[1] Pendekatan naratif ini merupakan persyaratan esensial, jika tidak ingin adanya kesalahan representasi, bahkan kesalahan dalam mengambil kesimpulan. Tugas ilmu-ilmu sosial dalam penelitian seperti ini adalah menyediakan daftar kuesioner yang akan mampu menggali data yang tersimpan mengenai suatu objek penelitian selengkapnya. Akan tetapi, penyajian kuesioner itu sen-

Terlepas dari kenyataan adanya perwatakan subkultural dalam diri pesantren jika ditinjau dari luar, sikap berhati-hati mesti diutamakan dalam mempergunakannya. Haruslah diingat, penggunaan itu lebih banyak terdorong oleh ketiadaan istilah lain yang lebih tepat daripada sebagai hasil pengolahan data empiris yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Karena sifatnya yang boleh dikatakan masih meraba-raba, hanya hasil penelitian di kemudian harilah yang dapat menentukan tepat atau tidaknya istilah di atas dipergunakan bagi pesantren. Dengan demikian, selama istilah itu belum diuji secara ilmiah-murni, kesimpulan apa pun juga yang didapat dari penggunaannya masih akan berupa kesimpulan sementara, tetapi sifat kesementaraan itu tidak mengurangi nilai objektivitas ilmiahnya. Penggunaan istilah itu bagi pesantren, jika dilakukan dengan hati-hati, akan menghasilkan anggapan-anggapan *(assumptions)* yang tidak akan jauh menyimpang dan hasil suatu penelitian empiris yang dilakukan secara seksama dan mendalam.

Terdapat kesulitan besar untuk melakukan identifikasi terhadap pesantren secara keseluruhan sebagai sebuah unit subkultural. Tidak semua aspek kehidupan dalam pesantren berwatak subkultural, bahkan aspek-aspek utamanya pun ada yang bertentangan dengan batasan-batasan yang biasanya diberikan pada sebuah subkultur. Di lain pihak, beberapa aspek utama dan kehidupan pesantren, yang dianggap memiliki watak subkultural, ternyata hanya ada dalam rangka ideal belaka, dan tidak didapati dalam kenyataan. Oleh karena itu, hanya kriteria paling minim belaka yang dapat dikenakan pada kehidupan pesantren, untuk dapat menganggapnya sebagai sebuah subkultur. Kriteria minimal itu, jika dikembalikan pada pokok dasarnya, hanyalah akan meliputi aspek-aspek berikut: eksistensi pesantren sebagai sebuah lembaga kehidupan yang

---

diri membawa implikasi adanya proses mempengaruhi kemampuan lembaga yang diselidiki untuk mengemukakan data sebebas-bebasnya. Oleh karena itu, pendekatan naratif dianggap sebagai pendekatan terbaik.

menyimpang dari pola kehidupan umum di negeri ini, terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren, berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya, adanya daya tarik keluar, sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat itu sendiri, dan berkembangnya suatu proses pengaruh-mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima kedua belah pihak.

Pesantren adalah sebuah kehidupan yang unik, sebagaimana dapat disimpulkan dari gambaran lahiriahnya. Pesantren adalah sebuah kompleks dengan lokasi yang umumnya terpisah dari kehidupan di sekitarnya. Dalam kompleks itu berdiri beberapa buah bangunan, rumah kediaman pengasuh (di daerah berbahasa Jawa disebut *kyai,* di daerah berbahasa Sunda *ajengan,* dan di daerah berbahasa Madura *nun* atau *bendara,* disingkat *ra*) sebuah surau atau masjid, tempat pengajaran diberikan (bahasa Arab madrasah, yang juga terlebih sering mengandung konotasi sekolah) dan asrama tempat tinggal para siswa pesantren (santri, pengambilalihan dari bahasa Sanskerta dengan perubahan pengertian). Tidak ada suatu pola tertentu yang diikuti dalam pembinaan fisik sebuah pesantren, sehingga dapatlah dikatakan penambahan bangunan dalam lingkungannya seringkali mengambil bentuk improvisasi sekenanya belaka. Faktor-faktor kesehatan dan kesegaran jasmani, kalaupun ada juga dipikirkan, seringkali hanya pada pengertiannya yang esensial belaka. Pada tahun-tahun belakangan ini memang sering dilakukan usaha untuk menciptakan lingkungan fisik yang lebih baik, tetapi acapkali usaha itu sukar dapat disesuaikan dengan situasi tempat yang memang semula digarap secara serampangan.

Dalam lingkungan fisik yang demikian ini, diciptakan semacam cara kehidupan yang memiliki sifat dan ciri tersen-

diri, dimulai dengan jadwal kegiatan yang memang menyimpang dari pengertian rutin kegiatan masyarakat sekitarnya. Pertama-tama, kegiatan di pesantren berputar pada pembagian periode berdasarkan waktu sembahyang wajib yang lima *(shalat rawâtib)*. Dengan sendirinya, pengertian waktu pagi, siang, dan sore di pesantren akan menjadi berlainan dengan pengertian di luarnya. Dalam rangka inilah, umpamanya, sering dijumpai para santri yang menanak nasi di tengah malam buta atau yang mencuci pakaiannya menjelang terbenamnya matahari. Dimensi waktu yang unik ini tercipta karena kegiatan pokok pesantren dipusatkan pada pemberian pengajian buku-buku teks *(al-kutub al-muqarrarah)* pada tiap-tiap habis menjalani sembahyang wajib. Semua kegiatan lain harus tunduk pada dan disesuaikan dengan pembagian waktu pengajian, demikian pula ukuran lamanya waktu yang dipergunakan sehari-hari, pelajaran pada waktu tengah hari dan malam tentu saja lebih panjang masanya daripada di waktu petang dan subuh. Dimensi waktu yang bercorak tersendiri ini juga terlihat pada lamanya masa belajar pesantren, selama seorang santri merasa masih memerlukan bimbingan pengajian dari kiainya, selama itu pula ia tidak merasakan adanya keharusan menyelesaikan masa belajarnya di pesantren. Dengan demikian, sebenarnya tidak terdapat ukuran tertentu mengenai lamanya masa belajar di pesantren karena penentuannya diserahkan kepada santri sendiri, sehingga seringkali ukuran satu-satunya yang dipergunakan adalah biaya yang tersedia atau panggilan orang tua untuk menikah dan berumah tangga.

Corak yang tersendiri dari kehidupan pesantren dapat dilihat juga dari struktur pengajaran yang diberikan. Dari sistematika pengajaran, dijumpai jenjang pelajaran yang berulang-ulang dari tingkat ke tingkat, tanpa terlihat kesudahannya. Persoalan yang diajarkan seringkali pembahasan serupa yang diulang-ulang selama jangka waktu bertahun-tahun, walaupun buku teks yang dipergunakan berlain-lainan. Dimulai dengan "kitab kecil" *(mukhtasarât)* yang berisikan teks ringkas dan

sederhana, pengajian akan memakan waktu bertahun-tahun untuk mencapai tingkat "kitab sedang" (*mutawassithat*). Kiai bertugas mengajarkan berbagai pengajian untuk tingkat pengajaran di pesantrennya, dan terserah kepada santri untuk memilih mana yang akan ditempuhnya. Kalau si santri ingin mengikuti semua jenis pengajian yang diajarkan, tentu saja akan dibutuhkan waktu yang sangat lama, yang bahkan dapat mencapai masa belasan tahun. Akan tetapi, keseluruhan struktur pengajaran tidak ditentukan oleh panjang atau singkatnya masa seorang santri mengaji pada kiainya, karena tidak adanya keharusan menempuh ujian atau memperoleh diploma dari kiainya itu. Satu-satunya ukuran yang digunakan adalah ketundukannya kepada sang kiai dan kemampuannya untuk memperoleh *ngelmu* (ilmu) dari sang kiai. Dengan demikian, kebesaran seorang kiai tidak ditentukan oleh jumlah bekas santrinya yang di kemudian hari menjadi kiai atau menjadi orang-orang yang berpengaruh di masyarakat.

Selain kurikulum pelajaran yang sedemikian lentur (luwes), keunikan pengajaran di pesantren juga dapat diterima pada cara pemberian pelajarannya, dan kemudian dalam penggunaan materi yang telah diajarkan kepada dan dikuasai oleh para santri. Pelajaran diberikan dalam pengajian yang berbentuk seperti kuliah terbuka, di mana sang kiai membaca, menerjemahkan, dan kemudian menerangkan persoalan-persoalan yang disebutkan dalam teks yang sedang dipelajari. Kemudian si santri membaca ulang teks itu, entah di hadapan sang kiai atau setelah ia kembali ke biliknya, ataupun dalam pengajian ulang antara sesama teman setingkat pengajian (pengajian ulang ini memiliki nama bermacam-macam: *musyawarah, takrâr, mudârasah, jam'iyyah,* dan sebagainya). Karena semua mata pengajian yang diberikan bersifat aplikatif, dalam arti harus diterjemahkan dalam perbuatan dan amalan sehari-hari, tentu saja segi kemampuan para santri untuk mengaplikasikan pelajaran yang diterimanya menjadi perhatian pokok sang kiai. Karena hampir tidak ada bidang kehidupan yang ti-

dak tersentuh oleh aplikasi pengajian yang diberikan dari cara-cara menyuakan diri untuk melakukan ibadat ritual hingga pada ketentuan prosedural tata niaga yang diperkenankan oleh agama, maka pemberian pengajian oleh sang kiai kepada para santrinya sama saja artinya dengan sebuah proses pembentukan tata nilai yang lengkap, dengan cara penilaian dan orientasinya sendiri. Nilai-nilai (*values*) yang tercipta dalam bentuk serangkaian perbuatan sehari-hari inilah yang kemudian dikenal dengan nama "cara kehidupan santri", yang oleh sementara kalangan terutama oleh Clifford Geertz dalam bukunya *The Religion of Java* dicoba untuk dikontraskan dengan apa yang dinamakan "kehidupan kaum abangan" di negeri ini.

Struktur pengajaran yang unik dan memiliki ciri khas ini tentu saja juga menghasilkan pandangan hidup dan aspirasi yang khas pula. Visi untuk mencapai penerimaan di sisi Allah di hari kelak menempati kedudukan terpenting dalam tata nilai di pesantren, visi mana dalam terminologi pesantren dikenal dengan nama *keikhlasan* (berbeda dengan keikhlasan yang dikenal di luar lingkungan masyarakat, yang mengandung pengertian ketulusan dalam menerima, memberikan, dan melakukan sesuatu di antara sesama makhluk). Orientasi ke arah kehidupan alam akhirat ini (dikenal dengan terminologi pandangan hidup *ukhrawî),* yang terutama ditekankan pada pengerjaan perintah-perintah agama seteliti dan selengkap mungkin, merupakan pokok dasar kehidupan pesantren, sebagaimana dapat ditemukan pada literatur yang diwajibkan di dalamnya. Wajah lain dan pandangan hidup ini adalah kesediaan yang tulus untuk menerima apa saja kadar yang diberikan oleh kehidupan, terutama bila dipandang dan sudut kehidupan material, asalkan pandangan *ukhrawî* itu sejauh mungkin dapat dipuaskan. Walaupun kedengarannya aneh dan penuh gema sikap hidup fatalistis bila ditinjau dari ukuran-ukuran yang terdapat di luar pesantren, pandangan hidup semacam ini memiliki segi positifnya, yaitu berupa kemampuan menciptakan penerimaan perubahan-perubahan status dalam ke-

hidupan dengan mudah, serta fleksibilitas para santri untuk menempuh karir masing-masing kelak. Hambatan-hambatan kejiwaan yang sering berupa pretensi-pretensi etis yang kaku di kalangan mereka yang hidup di luar jangkauan kehidupan pesantren, hanya dijumpai dalam kadar minim belaka di lingkungan pesantren. Dengan demikian, dalam pesantren sebenarnya secara laten telah terdapat dinamisme yang bersifat adaptif terhadap kemajuan di luarnya.

Seorang kiai dengan para pembantunya merupakan hierarki kekuasaan satu-satunya yang secara eksplisit diakui dalam lingkungan pesantren. Ditegakkan di atas kewibawaan moral sang kiai sebagai penyelamat para santrinya dari kemungkinan melangkah ke arah kesesatan, kekuasaan ini memiliki perwatakan absolut. Hierarki intern ini yang sama sekali tidak mau berbagi tempat dengan kekuasaan dari luar dalam aspek-aspeknya yang paling sederhana pun, juga membedakan kehidupan pesantren dari kehidupan umum di sekitarnya. Demikian besar kekuasaan seorang kiai atas diri santrinya, sehingga si santri untuk seumur hidupnya akan senantiasa terikat dengan kiainya, minimal sebagai sumber inspirasi dan sebagai penunjang moral dalam kehidupan pribadinya. Dalam urusan memilih jodoh, membagi harta pusaka dengan sesama ahli warisnya, bahkan dalam menentukan lapangan pekerjaan pun, seorang santri merasakan kewajiban moral untuk berkonsultasi dan mengikuti petunjuk-petunjuk kiainya.

Dengan gambaran sepintas lalu tentang beberapa aspek pesantren yang memiliki keunikannya sendiri bila dibandingkan dengan kehidupan di luarnya, telah dicoba untuk memberikan gambaran konkret tentang pengertian subkultur yang terdapat dalam kehidupan di pesantren. Sebagaimana sering terlihat dari uraian sosiologis, sebuah subkultur minimal harus memiliki keunikannya sendiri dalam aspek-aspek berikut. Cara hidup yang dianut, pandangan hidup dan tata nilai yang diikuti, serta hierarki kekuasaan intern tersendiri yang ditaati sepenuhnya. Ketiga persyaratan minimal ini ter-

dapat dalam kehidupan di pesantren, sehingga dirasa cukup untuk mengenakan predikat subkultur pada kehidupan itu. Perbandingan terdekat yang paling aktual dewasa ini, pernah ditunjukkan oleh kolumnis H. Mahbub Djunaedi dalam sebuah tulisannya di majalah *Tempo,* adalah dunia kaum *hippies*. Dengan *life pattern, mores and internal authority* yang berbeda dengan masyarakat di luarnya, kaum *hippies* menciptakan sebuah subkultur dengan keunikannya yang tersendiri pula, sebagaimana halnya dengan pesantren.

Dengan pola kehidupannya yang unik, pesantren mampu bertahan selama berabad-abad untuk mempergunakan nilai-nilai hidupnya sendiri. Oleh karena itu, dalam jangka panjang pesantren berada dalam kedudukan kultural yang relatif lebih kuat dari pada masyarakat di sekitarnya. Kedudukan ini dapat dilihat dari kemampuan pesantren untuk melakukan transformasi total dalam sikap hidup masyarakat sekitamya, tanpa ia sendiri harus mengorbankan identitas dirinya. Pola pertumbuhan hampir setiap pesantren menunjukkan gejala kemampuan melakukan perubahan total. Bermula dari inti sebuah surau guna keperluan ibadat dan pengajaran, pesantren kemudian berkembang menjadi sebuah lembaga masyarakat yang memainkan peranan dominan dalam pembentukan tata nilai bersama yang berlaku bagi kedua belah pihak. Dalam proses pembinaan inti surau yang kecil hingga menjadi sebuah lembaga masyarakat yang kompleks dengan kelengkapannya sendiri, pesantren juga mengubah pola kehidupan masyarakat di sekitarnya. Sebuah kasus dapat ditunjukkan, yaitu sejarah pertumbuhan Pesantren Tebuireng di Jombang. Masyarakat pedusunan di tempat itu pada mulanya adalah sebuah masyarakat serba keduniawian yang didukung oleh kehidupan yang relatif makmur dengan adanya sebuah pabrik gula di salah satu pedukuhan desa itu. Sikap hidup masyarakat Jawa lama, yang berorientasi pada harmoni dengan Sang Pencipta dalam suatu kehidupan yang serba keagamaan, bersinggungan dengan ekses-ekses dari kehidupan ekonomi liberal yang men-

dukung eksistensi pabrik gula itu. Proses akulturasi hasil perbenturan ini menciptakan masyarakat yang secara budaya berwatak rawan, seperti: hilangnya rasa aman perorangan karena gangguan "jago-jago" dan meluasnya relativitas moral. Berdirinya sebuah pesantren di tempat itu, pada mulanya memperoleh tantangan keras dari masyarakat, tetapi lambat laun masyarakat itu mengalami transformasi menjadi sebuah pola kehidupan yang baru, di mana nilai kehidupan beragama kembali mendapatkan tempat yang dominan. Transformasi pola kehidupan masyarakat itu terjadi bersamaan dengan dan menjadi sarana bagi perkembangan Pesantren Tebuireng sendiri, hingga akhirnya pesantren itu memiliki kedudukan kultural yang relatif lebih kuat dibandingkan dengan unsur lain dalam masyarakat.

Pola yang serupa, walaupun dalam kilasan *(scene)* ukuran dan tempat yang berbeda, juga terdapat dalam pertumbuhan pesantren lain. Kebanyakan pesantren didirikan sebagai salah satu bentuk reaksi terhadap pola kehidupan tertentu yang dianggap rawan, dan dengan demikian berdirinya pesantren itu sendiri juga menjadi salah satu bagian dari transformasi kultural yang berjalan dalam jangka waktu sangat panjang. Karena hakikat pesantren sebagai titik mula proses transformasi, dengan sendirinya pesantren dipaksa oleh keadaan menjadi alternatif terhadap pola kehidupan yang ada. Peranan sebagai pilihan ideal ini sangat sesuai dengan perwujudan kultural agama Islam yang sampai ke Kepulauan Nusantara. Sebagaimana dapat disimpulkan dari sejarah penyebaran Islam di kawasan ini, perwujudan kultural Islam adalah perpaduan antara doktrin-doktrin formal Islam dan kultus para wali (berpuncak pada kultus *wali songo),* sebagai sisa pengaruh pemujaan orang-orang suci *(hermits)* dalam agama Hindu. Perwujudan kultural ini tampak nyata sekali dalam *asketisme* (bahasa Arab: *az-zuhd,* seringkali dinamai "kealiman" di negeri ini) yang mewarnai kehidupan agama Islam di kepulauan Nusantara, tidak sebagaima-

na di negeri-negeri Arab sendiri sepanjang sejarahnya.[2]

Asketisme yang digunakan pesantren sebagai proyeksi pilihan ideal bagi pola kehidupan umum yang dilanda krisis di masyarakat sekitarnya, akhirnya menumbuhkan pesantren sebagai unit budaya yang berdiri terpisah dan dan pada waktu yang bersamaan menjadi bagian dan kehidupan masyarakat. Peranan berganda inilah yang sebenarnya dapat dikatakan menjadi ciri utama pesantren sebagai sebuah subkultur. Dalam menjalankan peranan ganda ini, pesantren terlibat dalam proses penciptaan tata nilai yang memiliki dua unsur utama, yaitu *peniruan,* adalah usaha yang dilakukan terus-menerus secara sadar untuk memindahkan pola kehidupan para sahabat Nabi Muhammad SAW dan para ulama salaf[3] ke dalam praktik

---

[2] Hingga saat ini dunia pengetahuan di negeri ini masih menerima pendapat bahwa Islam dibawa ke kepulauan nusantara oleh para pedagang Arab. Akan tetapi, S. Q. Fatimi dalam karyanya *Islam Comes to Malaysia* (Singapura, 1963), secara halus menolak anggapan itu, dan membuktikan masuknya Islam ke kawasan ini adalah karena usaha da'i (misionaris) mistik Islam dari wilayah Bengal. Pendapat Fatimi ini lebih mendekati hakikat penyebaran Islam setelah masuk ke kawasan ini, yaitu dengan berkembangnya watak mistik yang sesuai *(indigenous)* dengan sikap di kawasan ini semenjak zaman pra-Hindu. Di pihak lain, teori masuknya Islam ke nusantara melalui pedagang Arab juga terpukul oleh hasil penelitian O. B. Wolters, umpamanya dalam *Early Indonesian Commerce* (London, 1966). Wolteis membuktikan bahwa kelas pedagang yang menguasai teritorial niaga laut antara Sailan dan Tiongkok sejak abad ke-16 Masehi justru adalah saudagar-saudagar Melayu sendiri, yang berpuncak pada kejayaan Sriwijaya dua abad kemudian. Dengan demikian, patahlah anggapan bahwa saudagar Arab datang ke kepulauan nusantara dan menyebarkan agama dengan cara perkawinan, sedangkan mereka ini juga baru pada abad ke-10 Masehi. Rekonstruksi kesejarahan yang dibuat oleh van Leur, di mana dinasti pribumi mendatangkan para ahli agama dari India untuk memperkuat legitimasi klaim mereka atas tahta kerajaan di masa Hindu juga sesuai dengan kemungkinan para da'i mistik yang diundang kepulauan ini untuk memperkuat klaim dinasti pribumi yang sedang memberontak atau mengalami pemberontakan, setelah mengendurnya kekuasaan Majapahit. Adapun keterangan as-Sairafi tentang adanya masyarakat Islam di kawasan ini pada abad ke-3 Hijriah sama sekali bukanlah argumentasi untuk memperkuat klaim pedagang Arab sebagai pembawa Islam, bahkan mungkin sebaliknya mereka datang setelah Islam tersebar di Kepulauan Nusantara.

[3] Yang dikategorikan ulama salaf adalah angkatan sebagian *tâbi'în (successors) tâbi'u-at-tâbi'în* (*their successors*) dan para ahli hadis hingga timbulnya ilmu kalam itu adalah asketisme yang mereka anut, dan penolakan

kehidupan di pesantren, sebagaimana tercermin dalam ketaatan beribadah ritual secara maksimal, penerimaan atas kondisi material yang relatif serba kurang, dan kesadaran kelompok *(esprit de corps)* yang tinggi. Unsur kedua, yaitu pengekangan *(ostracization)*. Unsur ini memiliki perwujudan utama dalam disiplin sosial yang ketat di pesantren. Kesetiaan tunggal pada pesantren adalah dasar pokok disiplin ini, sedangkan pengucilan yang dijatuhkan atas pembangkangnya merupakan konsekuensi mekanisme pengekangan yang dipergunakan. Pengusiran seorang santri adalah hukuman yang luar biasa beratnya, karena ia mengandung implikasi penolakan total oleh semua pihak yang bersangkut-paut dengan dirinya, selain kehilangan topangan moral sang kiai bagi kehidupan pribadinya. Kriteria yang biasanya digunakan untuk mengukur kesetiaan seorang santri pada pesantren adalah kesungguhannya dalam melaksanakan pola kehidupan yang tertera dalam literatur fiqh dan tasawuf. Salah satu bentuk penerapan kriteria ini adalah sebutan "ahli maksiat" bagi santri yang dikucilkan.

Salah satu prasyarat utama bagi terdapatnya pola kehidupan yang memiliki unsur peniruan dan pengekangan yang demikian intensif adalah keharusan bagi pendiri atau pengasuh pesantren untuk memiliki kepribadian yang sangat kuat, terutama dalam ketekunan dan penguasaan diri yang berkadar tinggi. Pimpinan dengan perwatakan yang demikian itulah, pada dirinya sendiri mengandung sikap curiga kepada pihak luar dalam urusan pesantrennya. Sikap ini sekaligus menumbuhkan dua ciri subkultural, yaitu sifat tertutup pesantren dan solidaritas yang tinggi antara sesama pesantren. Kelanjutan dan adanya kepribadian yang kuat dalam diri seorang kiai pesantren adalah besarnya faktor kharisma dalam menentukan pesatnya kemajuan atau kemunduran pesantren. Selain persyaratan kepribadian kiai yang kuat, kharisma di pe-

mereka atas argumentasi rasional yang menyimpang dari penafsiran literer teks Hadis atau ayat al-Qur'an (lihat Irvan A. Hamid, *Dirâsat fî al-Firaq wa al-'Aqâ'id al-Islâmiyah*, Baghdad, 1968, tentang kontroversi di sekitar proyeksi asketisme mereka).

santren juga didorong pertumbuhannya oleh struktur pengajaran tradisional berdasar penularan ilmu dari satu generasi ke generasi lainnya dengan sistem bimbingan individual (sistem *ijazah* lisan, yang berarti perkenan kiai kepada muridnya untuk mengajarkan sebuah teks setelah dikuasai penuh). Sistem ini membuat para santri seumur hidupnya terikat dalam arti spiritual kepada kiai mereka, minimal sebagai pembimbing seumur hidup *(life-long tutor).*

Tidak kurang pula pentingnya sikap asketis yang menjadi pola kehidupan di pesantren sebagaimana diuraikan di atas. Sikap hidup ini menyediakan kerangka, di mana seorang santri melihat kiainya sebagai kelanjutan silsilah para ulama pewaris ilmu masa keagungan Islam dahulu, dan dengan demikian menempatkan sang kiai pada pola yang ideal di mata para santrinya. Akan tetapi, kharisma yang demikian ini justru menjadi kelemahan pesantren dalam menjaga kelangsungan hidupnya. Kesetiaan yang bersifat pribadi sukar diterjemahkan menjadi kesetiaan pada suatu lembaga. Ini dapat dibuktikan dengan banyaknya pesantren yang mengalami kemunduran, bahkan kehancuran, setelah wafatnya pendiri pesantren itu. Sebagai ciri subkultural dari kehidupan di pesantren, kharisma kiai ini mengandung unsur-unsur dinamikanya sendiri, selain bahayanya yang telah disebutkan di atas. Unsur dinamika itu terutama menyebabkan relatif lebih mudah perubahan-perubahan yang dilakukan, jika dikehendaki oleh kiai sebagai pendiri atau pengasuh pesantren. Keberhasilan pesantren selama ini mempertahankan diri dari serangan kultural yang silih berganti yang sebagian besar dapat dicari sumbernya pada kharisma yang cukup fleksibel untuk mengadakan inovasi pada waktunya. Penunjang kehidupan pesantren dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu warga pesantren dan warga masyarakat luar yang memiliki hubungan erat dengan pesantren. Antara kedua jenis penunjang ini berkembang pola hubungan bermacam-macam, beberapa di antaranya akan diterangkan pada bagian terakhir nanti.

Yang termasuk dalam warga pesantren adalah kiai *(ajengan, nun,* atau *bendara)* yang menjadi pengasuh, para guru *(asâtidz,* bentuk jamak *ustadz),* dan para santri. Kepengurusan pesantren adakalanya berbentuk sederhana, di mana kiai memegang pimpinan mutlak dalam segala hal, sedangkan kepemimpinannya itu seringkali diwakilkan kepada seorang ustadz senior selaku "lurah pondok". Dalam pesantren yang telah mengenal bentuk organisatoris yang lebih kompleks, peranan "lurah pondok" ini digantikan oleh susunan pengurus, lengkap dengan pembagian tugas masing-masing, walaupun adakalanya ketuanya masih diwarnai "lurah" juga. Walaupun telah dibentuk pengurus yang bertugas melaksanakan segala sesuatu yang berhubungan dengan jalannya pesantren sehari-hari, kekuasaan mutlak senantiasa masih berada di tangan sang kiai. Oleh karena itu, betapa demokratis sekalipun susunan pimpinan di pesantren, masih terdapat jarak yang tak terjembatani antara kiai serta keluarganya di satu pihak dan para *asâtidz* dan santri di pihak lain; kiai bukan *primus inter pares,* melainkan bertindak sebagai pemilik tunggal *(directeur eigenaar).*

Kedudukan yang dipegang seorang kiai adalah kedudukan ganda sebagai pengasuh dan sekaligus pemilik pesantren. Secara kultural kedudukan ini sama dengan kedudukan bangsawan feodal yang biasa dikenal dengan nama *kanjeng* di Pulau Jawa. Ia dianggap memiliki sesuatu yang tidak dimiliki oleh orang lain di sekitarnya dan atas dasar ini, yang hampir mengenai setiap kiai yang ternama, beredar legenda tentang keampuhannya yang umumnya bersifat magis. Almarhum Kiai Hasyim Asy'ari dari Tebuireng termasyhur dengan tongkatnya yang hanya akan mengenai mereka yang bersalah atas suatu perbuatan saja jika dilemparkan sekenanya ke tengah-tengah sekelompok santrinya. Seorang kiai di daerah Kediri dewasa ini termasyhur kuat mengangkat batang kelapa yang panjangnya dua puluh meter seorang diri saja, dan demikian seterusnya. Dengan kedudukan sedemikian ini, kiai sekaligus juga menjadi

pembimbing para santri dalam segala hal. Fungsi ini menghasilkan peranan kiai sebagai peneliti, penyaring, dan akhirnya asimilator aspek-aspek kebudayaan dari luar yang masuk ke pesantren. Karena para santri nanti mengembangkan aspek-aspek kebudayaan yang telah memperoleh *imprimatur* sang kiai di masyarakat mereka sendiri, dengan sendirinya peranan kiai sebagai agen budaya *(cultural brokers)* juga tidak dapat dianggap kecil, sebagaimana disinyalir oleh para sarjana yang melakukan penelitian "Proyek Modjokuto" dua puluh tahunan yang lampau.

Dengan menggunakan sikap hidupnya sendiri sebagai pedoman, terutama dalam rangka asketisme yang dijalaninya, kiai mengasimilir nilai-nilai budaya baru ke dalam tata nilai yang telah dimiliki pesantren, seperti dalam penggunaan legenda pewayangan Jawa dalam menerangkan beberapa aspek keimanan dalam ceramah-ceramah keagamaan. Bahkan seorang kiai pesantren di daerah Surabaya telah bertahun-tahun menggunakan lagu Melayu terbaru sebagai medium penyampaian pesan-pesan keagamaannya. Dengan demikian, kiai secara tidak disadari telah terlibat dalam proses penyesuaian terus-menerus antara tata nilai yang ada di masyarakat dan nilai-nilai baru yang menyentuhnya. Walaupun peranan ini secara kultural tidak bersifat kreatif, tetapi tidak kurang membutuhkan kemampuan kiai untuk melakukan inovasi sendiri, setidak-tidaknya untuk "menumpulkan" ekses-ekses yang dibawa oleh setiap nilai baru yang menyentuh kehidupan di sekelilingnya. Di salah satu pesantren besar di Jawa Timur, seorang kiai mendirikan sebuah SMP, guna menghilangkan ancaman penggunaan narkotika di kalangan sementara keluarga santri yang tadinya putera-putera mereka disekolahkan di luar pesantren. Respons kultural yang reaktif seperti ini—walau bagaimanapun juga berguna pada saat-saat teretentu—pada akhirnya membuat kiai sukar dapat memahami setiap gejolak nilai intrinsik masyarakat, karena setiap pemahaman atas hakikat gejolak itu senantiasa dilakukan dari sudut kemungkinan

penyerapan ke dalam lingkungan pesantrennya sendiri. Dengan demikian, peranan adaptatif ini pada akhirnya membawa kiai pada sikap hidup yang secara kultural dapat dinilai oportunistis, dalam arti kata ia harus mengusahakan tercapainya keseimbangan kultural semaksimal mungkin. Pada urnumnya, peranan ini menghasilkan sikap hidup datar (*bland),* di mana nilai yang diakui adalah nilai minimal *(common cultural denominators)* yang diakui bersama oleh pesantren dan masyarakat di luarnya.

Dalam melakukan tugas transformasi masyarakat di sekitarnya, dengan menggunakan sikap hidup datar ini terletak dilema yang dihadapi oleh setiap pengasuh pesantren. Yang menolongnya dalam melakukan tugas itu adalah kehidupan asketis yang diikutinya sebagai pedoman praktis. Walau demikian, karena sulitnya memecahkan dilema di atas, presentasi "keguguran calon ulama" dapat dikatakan besar, sehingga untuk menjadi kiai yang benar-benar diakui oleh masyarakat adalah suatu perjuangan *survival of the fittest* dalam arti yang sebenarnya.

Kedudukan *ustadz* memiliki dua fungsi pokok, yaitu sebagai latihan penumbuhan kemampuannya untuk menjadi kiai di kemudian hari dan sebagai pembantu kiai dalam mendidik para santri. Di dalam menunaikan fungsinya yang pertama, ia mulai diperkenalkan kepada masyarakat di luar pesantren dalam bentuk bermacam-macam, minimal dalam meladeni para orang tua santri dan tamu yang berkunjung ke pesantren. Dalam fungsi ini ia belajar melakukan peranan sebagai asimilator antara tata nilai yang telah ada dan "radiasi" kultural yang baru. Sebagai pembantu kiai, ia diharuskan mematangkan penguasaannya atas literatur keagamaan yang diajarkan di pesantren. Kedua tugas sebagai calon asimilator budaya dan ahli dalam ilmu pengetahuan agama ini adalah tugas yang sangat berat, terlebih lagi ia senantiasa berada di bawah pengawasan kiai, yang biasanya adalah sorang perfeksionis dalam kedua hal itu. Tidak heran jika rata-rata para *asatidz* yang dianggap

berhak dan mampu mendirikan pesantren sendiri berjumlah sangat kecil untuk tiap angkatan. Seorang kiai ternama yang telah berumur enam puluh tahun dan memimpin pesantrennya selama tiga puluhan tahun, dapat berbangga hanya dengan dua puluh orang bekas santrinya yang dapat menjadi kiai dan mendirikan pesantren masing-masing. Dilihat dari sudut ini, pesantren sebenarnya berwatak sebagai lembaga pendidikan elitis dengan angka putus sekolah (*drop out)* yang sangat besar. Semenjak penyerahan kedaulatan, gejala ini dianggap mengalami perubahan, dengan semakin longgarnya ukuran yang dikenakan pada para *asatidz* untuk dapat dianggap "lulus sepenuhnya dari perguruan".

Dengan mengadopsi praktik dari masa sebelum Perang Dunia II di beberapa pesantren, yaitu pengiriman beberapa *asâtidz* untuk melakukan tugas mengajar ke tempat-tempat lain, banyak pesantren dalam masa dua puluh tahun terakhir ini menugaskan para *asâtidz* seniornya untuk membuka dan memimpin madrasah di daerah-daerah terpencil. Dengan demikian, mereka akan terlatih untuk secara kolektif memulai usaha memimpin suatu lembaga pendidikan yang menyerupai pesantren. Sebagai kelanjutan, mereka akhirnya diharapkan akan dapat mendirikan pesantren masing-masing setelah melalui masa latihan kolektif itu.

Santri adalah siswa yang tinggal di pesantren, guna menyerahkan diri. Ini merupakan persyaratan mutlak untuk memungkinkan dirinya menjadi anak didik kiai dalam arti sepenuhnya. Dengan kata lain, ia harus memperoleh kerelaan sang kiai dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan harus dianggap sebagai tugas kehormatan yang merupakan ukuran penyerahan diri itu. Kerelaan kiai ini, yang dikenal di pesantren dengan nama *barakah,* adalah alasan tempat berpijak si santri di dalam menuntut ilmu. Dengan tekanan pada kebutuhan memperoleh kerelaan kiai inilah diciptakan mekanisme konsensus dalam pembentukan tata nilai di pesantren. Status se-

bagai seorang santri di pesantren dengan demikian memiliki fungsi sebagai medium guna menciptakan ketundukan pada tata nilai yang berlaku di pesantren itu sendiri. Oleh karena itu, tidaklah tepat untuk menggunakan istilah *drop out* bagi para santri yang tidak menyelesaikan pelajaran di pesantren dan tidak mampu mendirikan pesantren sendiri. Selama ia dapat diolah menjadi manusia yang tunduk pada tata nilai yang berlaku di pesantren—tempatnya dahulu belajar, dengan harapan ia akan mampu berpegang pada tata nilai itu dalam hidupnya di masyarakat luar nanti—ia dianggap telah berhasil menjadi santri yang baik.

Kehidupan di pesantren yang diwarnai oleh asketisme, dikombinasikan dengan kesediaan melakukan segenap perintah kiai guna memperoleh *barakah*-nya yang tentu saja memberikan bekas yang mendalam pada jiwa seorang santri. Bekas ini pulalah yang pada gilirannya nanti akan membentuk sikap hidupnya. Sikap hidup bentukan pesantren ini, apabila dibawakan ke dalam kehidupan masyarakat luar, sudah barang tentu akan merupakan pilihan ideal bagi sikap hidup orang yang serba tak menentu yang merupakan ciri utama kondisi serba transisional dalam masyarakat dewasa ini. Di sinilah terletak daya tarik yang besar dari pesantren, hingga para orang tua masih cukup banyak yang bersedia mengirimkan puteraputera mereka untuk belajar. Hal ini dapat dijumpai, umpamanya pada orang tua yang menyantrikan puteranya untuk waktu terbatas saja di pesantren, untuk mendapatkan pengalaman psikologis yang dianggap sangat diperlukan oleh sang putera. Sangat menarik, sebagaimana digambarkan di atas, yaitu usaha beberapa pesantren untuk mengembangkan "sekolah umum" seperti SMP dan SMA dalam lingkungannya, dengan pengetahuan agama tidak lagi merupakan profesi utama para santrinya. Mobilitas santri ternyata sangat besar, dengan mayoritas mereka di dalam masa pendidikannya berpindah-pindah dari satu ke lain pesantren. Mobilitas horizontal ini sebenarnya merupakan mekanisme untuk memelihara mo-

bilitas vertikal yang dibutuhkan para santri dalam menjalani tahap-tahap pendidikan mereka. Kepindahan yang berkali-kali ini ternyata dilakukan untuk memperoleh jenjang pendidikan yang semakin meninggi, sebagai suatu proses mendapatkan spesialisasi yang ditempuh oleh masing-masing santri.

Setelah menempuh pendidikan dasar di pesantren asal, seorang santri dapat memperdalam *vak* (disiplin ilmu) yang dipilihnya di bawah bimbingan seorang kiai yang dianggap ahli dalam *vak* itu. Inilah yang menerangkan mengapa Pesantren Termas di Pacitan pada masa lampau dan Pesantren Lirboyo di Kediri dewasa ini sebagai pesantren "alat" (mengutamakan penguasaan gramatika atas bahasa Arab dan pengetahuan filologis dan etimologis atas terminologi yang digunakan dalam literatur pengetahuan agama). Pesantren Jampes di Kediri pada masa sebelum Perang Dunia II terkenal sebagai "pesantren *tasawuf*', sedangkan pesantren di pesisir utara Jawa Tengah dan Jawa Timur sebagai "pesantren *fiqh*". Mobilitas horizontal ini, sekaligus juga menjadi vertikal dalam tahap-tahap pendidikan seorang santri, juga menjadi satu di antara tiga alat utama guna mencapai konsensus antar-pesantren dalam proses pembentukan tata nilai universal yang disepakati bersama. Kedua alat yang lain adalah pertemuan-pertemuan di antara para pengasuh pesantren, baik formal (seperti pembahasan masalah-masalah hukum agama) maupun informal (seperti *silaturrahmi* dan upacara-upacara ritual keagamaan seperti *haul* (guna memperingati ulang tahun wafatnya ulama besar dari masa lampau), dan penggunaan literatur yang telah diakui bersama dalam pengajaran di pesantren.

Akhir-akhir ini, dengan semakin banyaknya pesantren mengadopsi sistem madrasah yang bertingkat-tingkat (dari tahap dasar atau *ibtida'iyah* hingga tahap lanjutan atas, aliyah, bahkan hingga tahap akademis di beberapa pesantren), mobilitas horizontal dari satu ke lain pesantren di kalangan para santri menjadi berkurang. Ternyata, menurunnya mobilitas horizontal ini sangat mengurangi tercapainya konsensus dan

pembentukan tata nilai yang berlaku universal bagi semua pesantren. Umpamanya, dalam menghadapi gejala penyalahgunaan kedudukan guru tarekat tampak sekali berkurangnya kemampuan menciptakan konsensus antara sesama pesantren, demikian pula dalam menyusun responsi terhadap meningkatnya fenomena munculnya "wali-wali" dewasa ini. Digabungkan dengan semakin banyaknya literatur baru dari bermacam-macam landasan pemikiran dan semakin sulitnya dilakukan pertemuan antara para pengasuh pesantren, menurunnya mobilitas di kalangan para santri ini dapat berakibat fatal bagi kelangsungan pembentukan tata nilai yang universal bagi semua pesantren, dan ini pada gilirannya sangat menentukan bagi kemampuan pesantren untuk menciptakan pilihan ideal yang cukup homogen dan mudah dicerna oleh masyarakat. Oleh karena itu, sebuah penelitian mendalam haruslah dilakukan tentang kemungkinan akibat yang dihasilkan gejala ini.

Pembentukan tata nilai dalam lingkungan pesantren di masa lampau berjalan homogen, sebagaimana disebutkan, karena adanya ketiga faktor utama yang telah disebutkan di atas. Ada pula faktor lain yang tidak kalah pentingnya, yaitu adanya persamaan dalam latar belakang kehidupan para pengasuh pesantren. Persamaan latar belakang sosial ini dapat dikemukakan antara lain pada asal usul mereka, yang kebanyakan dari keturunan para bangsawan yang mengasingkan diri setelah gagal melawan pusat-pusat kekuasaan pemerintahan di masa lampau, atau dari keturunan para penghulu kraton. Para kiai terkenal di Jawa Timur dan Jawa Tengah, umpamanya, banyak yang memiliki silsilah hingga ke Prabu Brawijaya terakhir melalui Jaka Tingkir, sedangkan para *ajengan* di Jawa Barat banyak yang berasal dari keturunan keluarga Kesultanan Banten. Hubungan kekeluargaan di antara berbagai cabang keturunan yang sama itu dipelihara dalam perkawinan antara anggota keluarga mereka yang berjumlah sekian banyak itu. Perkawinan dengan pola sedemikian ini pada akhirnya berfungsi menjadi lembaga pemelihara kesamaan pandangan

hidup, dan dengan demikian menjadi dasar pembentukan tata nilai di pesantren. Rasa kewajiban yang tinggi, saling menghomati wewenang masing-masing antara sesama pengasuh pesantren, kebiasaan merendahkan diri bila berhadapan dengan orang dan tingkatan lebih tua, dan anggapan yang tinggi pada kemampuan berdiri sendiri, kesemuanya adalah bagian unsur-unsur tata nilai yang dihasilkan oleh persamaan latar belakang sosial itu. Demikian pula tumbuhnya keyakinan akan keluhuran misi mereka yang memberikan pada mereka legitimasi untuk memimpin kehidupan masyarakat dari pesantren masing-masing. Selain persamaan asal usul keturunan, persamaan latar belakang sosial, dapat ditemui pula pada persamaan latar belakang pendidikan, seperti status sama-sama belajar di berbagai pesantren terkenal atau bersama-sama merantau di Makah.

Kedudukan yang dominan dalam pembentukan tata nilai di lingkungan pesantren dipegang oleh hukum fiqh, kemudian diikuti oleh adat kebiasaan kaum sufi. Nilai yang bertentangan dengan hukum fiqh, bagaimanapun tidak berartinya (seperti pembungaan uang), tentu tidak mendapatkan tempat di pesantren. Oleh karena itu, tidaklah tepat untuk mengukur cara penilaian di pesantren dengan apa yang terdapat di luarnya. Pengertian kebersihan, dapat dijadikan contoh dalam hal ini. Menurut *fiqh,* kebersihan adalah bebasnya seseorang dari tempat atau pakaian yang mengandung najis (kotoran) yang menghalangi kesahan ibadahnya. Tentu saja konotasi ini tidak sejalan—bahkan dalam beberapa hal bertentangan—dengan pengertian sehari-hari di masyarakat akan kebersihan, yang lebih ditekankan pada kerapian dan hilangnya noda lahiriah.

Demikian pula arti kesetiaan, yang dalam pengertian fiqh berbentuk kesediaan untuk mengikuti seseorang dalam hal-hal yang tidak bersifat maksiat. Pengertian ini jauh berbeda pula dengan pengertian sehari-hari di masyarakat, di mana kesetiaan diartikan sebagai pembelaan kepada seseorang dalam segala hal dan persoalan. Contoh lain adalah pengertian kata

aurat wanita, yang dalam lingkungan hukum fiqh berarti semua anggota tubuhnya kecuali muka, kedua telapak tangan, dan kedua kaki dari batas mata kaki ke bawah. Ini tentu berbeda dengan pengertian biasa di luar fiqh, dan dengan sendirinya pakaian yang dikenakan tidak sama ini juga akan berbeda bentuk dan jenisnya.

Jika diktum yang diletakkan oleh fiqh telah diterima, maka untuk menyempurnakan pelaksanaannya haruslah disesuaikan dengan amalan yang dianggap mulia oleh kaum sufi, guna memperoleh predikat "amalan utama" *(fadhâ'il al-a'mâl)*. Keharusan menyerahkan diri sepenuhnya kepada kiai, tidak lain adalah kelanjutan dan ketundukan para anggota gerakan sufi kepada *mursyid* penunjuk ke arah kesempurnaan pengertian akan hakikat Allah. Apabila preskripsi fiqh dapat disamakan dengan *tubuh/wadag* kasar, maka kelengkapannya dengan perbuatan-perbuatan mulia adalah jiwa dari tubuh kasar itu; perpaduan antara kedua unsur itu merupakan kulminasi tertinggi dalam tata nilai yang berkembang di pesantren. Dengan adanya kedua alat utama di atas dalam pembentukan tata nilai di pesantren, dengan sendirinya diperlukan mekanisme yang mampu memeliharanya dari generasi ke generasi. Mekanisme itu ditemukan pada sistem transmisi riwayat secara berantai *(isnâd)*, yang semula dipergunakan dalam kodifikasi *corpus Hadis* maupun dalam penulisan sejarah Islam dan sastra Arab.

Kebanyakan nilai dikembalikan pada perintah *wali songo* sebagai penguasa yang menentukan dalam lingkungan pesantren, imprimatur *wali songo* dengan demikian menjadi jaminan keaslian nilai-nilai yang diwariskan secara berantai itu. Dengan penyesuaian sistem transmisi ini, nilai-nilai yang harus dipelihara diteruskan dari generasi ke generasi, minimal sebagai contoh yang harus diikuti. Pengertian baik, buruk, keharusan, larangan, dan ancaman atas sesuatu tindakan ditentukan oleh tindakan para ulama terdahulu, sesuai dengan riwayat transmisi masing-masing. Kepatuhan mengikuti nilai-nilai itu

dianggap sebagai perbuatan yang dihargai, sedangkan keengganan mengikutinya diancam dengan kemungkinan memperoleh balasan fisik yang tidak dikehendaki *(tabu, pamali)*. Hukuman itu yang dinamai "kualat" dalam lingkungan pesantren, mengatur kehidupan para warga pesantren, baik secara preventif maupun represif. Segenap perbuatan manusia diukur dengan ukuran "kebaikan" dan "kekualatan" ini.

Dengan demikian, tata nilai serba spekulatif yang menjiwai pendidikan agama di negara-negara Arab tak dapat diterapkan di pesantren, seperti upaya sekuat mungkin untuk menggambarkan dan mengkategorisasikan rasa ekstasi *(jazabah)* dalam percobaan mengenal hakikat dan kebenaran Tuhan *(mystical ecstasy)* dalam bentuk bait-bait sajak atau dalam rumus-rumus tasawuf. Tata nilai dalam lingkungan pesantren lebih ditekankan pada pembentukan nilai-nilai praktis yang diperlukan guna mengatur kehidupan sehari-hari, sehingga ia kehilangan nilai spekulatifnya. Ini juga sesuai dengan watak gerakan tasawuf di negeri ini, yang sedikit sekali mementingkan pengungkapan keindahan cinta abstrak kepada Sang Pencipta Yang Maha Pengasih, melainkan hanya mengutamakan pekerjaan ibadah yang dianggap utama *(wirid,* bentuk jamak *awrad)*.

Penekanan pada pembentukan nilai-nilai yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari ini membawa akibatnya sendiri, yang hingga kini masih sedikit sekali disadari di kalangan pesantren sendiri. Akibat itu adalah kedangkalan tata nilai, sehingga hanya perbuatan-perbuatan lahiriah belaka yang harus dinilai, dengan sama sekali pengabaian faktor kedalaman rasa *(compassion)*, kedangkalan tata nilai ini dapat dibandingkan dengan keadaan serupa dalam lingkungan kelompok-kelompok militer *(spartan ethics)*. Kedangkalan tata nilai ini pada gilirannya menghasilkan sikap hidup yang doktriner, yang menggolongkan manusia hanya kepada dua kelompok belaka, pihak kita dan pihak lawan. Radikalisme yang dangkal ini dapat dilihat umpamanya pada kesetiaan fanatik seorang santri

pada pesantren tempatnya belajar, atau pada ketidakmampuan seorang kiai untuk menerima argumentasi pihak luar dalam suatu kontroversi. Dalam bentuknya yang paling buruk, kedangkalan ini dapat dilihat pada sikap angkuh sebagian santri, selain verbalisme yang sangat kaku dan formalistis dalam menilai suatu perbuatan. Akan tetapi, di balik itu, tata nilai ini juga menghasilkan suatu keteguhan sikap untuk senantiasa menjalani pola kehidupan yang jauh dari "kekualatan" dan sebanyak mungkin mendekati kehidupan ideal para ulama *salaf*. Pelaksanaan *harfiah* dari perbuatan apa pun yang dinilai baik dan harus dikerjakan adalah ciri terpenting dari tata nilai ini. Sikap hidup untuk berdiri di atas kaki sendiri adalah hasil nyata dari tata nilai ini, begitu pula besarnya perhatian serba prihatin *(al-rifqah,* karitas pribadi) terhadap kasus-kasus kemalangan dan kemelaratan perorangan yang terjadi di masyarakat.

Tata nilai yang terlalu menekankan pekerjaan praktik ini relatif menghasilkan akibat sampingan berupa relativitas yang sangat besar dalam menilai arti waktu, uang, dan hal "keduniawian" lainnya. Ini pada gilirannya menghilangkan urgensi usaha-usaha manusia, selain dari kerja ritual keagamaan yang dianggap utama, dan dengan demikian mempersulit pelaksanaan program-program massal yang lepas dari cara ibadah ritual, umpamanya kesulitan yang luar biasa besarnya untuk melakukan penyuluhan administratif dan penataran metode dan didaktik mengajar di kalangan pesantren. Hilangnya urgensi ini menyebabkan hilangnya dorongan untuk melakukan mawas diri yang mendalam atas keadaan pesantren sendiri. Akibatnya inovasi perorangan yang, bagaimanapun kecilnya, harus dilakukan di pesantren dengan selubung serapat mungkin, jikalau inisiatifnya tidak datang dari pengasuh sendiri. Pada masa akhir-akhir ini, dengan semakin kompleksnya pembagian tugas dalam pesantren, sedikit demi sedikit telah terbuka pintu untuk melakukan inovasi perorangan, walaupun masih terbatas pada soal-soal non-ritual dan non-konsepsional seperti pada inovasi dalam bidang administrasi dan sebagainya.

Dalam stratifikasi masyarakat Indonesia, kedudukan pesantren belum disepakati secara jelas. Kenyataan ini sebenarnya mengherankan, mengingat kuatnya pengaruh pesantren atas pola kehidupan masyarakat pedesaan, walaupun pengaruh pesantren bukan satu-satunya. Observasi ini masih bersifat terbatas, yaitu dalam arti belum ada pembahasan ilmiah yang terbuka tentang kedudukan pesantren dalam stratifikasi sosial ini. Tentu saja pihak pemerintah, selaku pemegang kekuasaan formal di masyarakat telah rnemiliki perkiraan sendiri tentang kedudukan pesantren itu, dan mengambil kebijaksanaan atas dasar perkiraan tersebut. Ini dapat dibuktikan dari keseragaman sikap yang ditunjukkan oleh aparat-aparat pemerintahan terhadap pesantren secara keseluruhan, dalam tahap yang berbeda-beda. Akan tetapi, bagaimanapun juga, pembahasan ilmiah secara terbuka sebenarnya sangat diperlukan, minimal untuk mencegah kemungkinan kesalahpahaman fundamental dalam pengambilan kesimpulan oleh aparat pemerintah.

Pengaruh utama yang dimiliki pesantren atas kehidupan masyarakat terletak pada hubungan perorangan yang menembus segala hambatan yang diakibatkan oleh perbedaan strata yang ada di masyarakat. Hubungan ini merupakan jalur timbal balik yang memiliki dua tugas, yaitu mengatur bimbingan spiritual dari pihak pesantren kepada masyarakat dalam soal-soal perdata agama (perkawinan, hukum waris, dan sebagainya) dan soal-soal ibadah ritual dan mengatur pemeliharaan material finansial oleh masyarakat atas pesantren dalam bentuk pengumpulan dana dan sebagainya. Bagi anggota masyarakat luar, kehidupan di pesantren merupakan gambaran ideal yang tidak mungkin dapat direalisasikan dalam kehidupannya sendiri.

Pesantren dengan demikian adalah tempat yang dapat memberikan kekuatan spiritual kepadanya dalam saat-saat tertentu, terutama dalam menghadapi kemalangan dan kesukaran. Selain itu, pesantren adalah sumber inspirasi bagi sikap hidup yang diinginkan dapat tumbuh dalam diri anak-anaknya,

terlebih-lebih lagi jika sistem pendidikan di luar pesantren tidak memberikan harapan besar bagi terjangkaunya ketenangan dan ketenteraman hidup mereka. Pada kedua hal di atas terletak daya tarik pesantren dalam pandangan masyarakat pada umumnya. Selain itu, bagi pesantren yang menjadi pusat gerakan (tasawuf), terdapat daya tarik dalam kedudukan sebagai pusat gerakan. Tidak jarang pula faktor kharisma yang dimiliki secara pribadi oleh seorang pengasuh pesantren merupakan daya tarik yang kuat pula.

Daya tarik yang secara individual dimiliki masing-masing pesantren ini menentukan banyak sedikitnya jumlah santri yang belajar di dalamnya. Faktor kepercayaan memegang peranan penting dalam memilih pesantren sebagai tempat belajar. Walaupun belum diketahui kelanjutannya, yaitu pada saat mencari spesialisasi ke pesantren lain setelah menyelesaikan "pesantren dasar"-nya. Selain faktor kepercayaan yang bersandar atas kemampuan masing-masing untuk menciptakan daya tarik maksimal, setidak-tidaknya terdapat pula dua faktor sampingan di dalam menarik calon santri ke pesantren. *Pertama*, semakin nyatanya pengelompokan pemukiman santri berdasarkan daerah asal kelahiran. Sebagai contoh, pesantren Tebuireng dewasa ini memiliki rata-rata santri dari wilayah DKI Jakarta Raya yang mencapai seperempat hingga sepertiga dari jumlah keseluruhan santri-santrinya. Jumlah sebesar itu dapat dicapai berkat sukses relatif yang telah ditunjukkan kelompok alumni daerah tersebut selama lima belas tahun terakhir ini di tempat masing-masing. *Kedua*, semakin banyaknya alumni pesantren yang bertugas mengajar di tempat lain dari daerah asal kelahiran mereka. Pesantren Tambakberas di Jombang menarik persentase santri yang semakin meningkat dari daerah Malang, sebagai hasil penyebaran para alumninya yang berasal dari daerah luar Malang untuk bertugas ke wilayah tersebut.

Selain daya tarik yang bersifat kepercayaan dan kedua faktor sampingan di atas, terdapat pula satu faktor lain yang bersifat tidak tetap, sehingga hanya dapat dianggap sebagai

faktor pelengkap belaka. Faktor ini adalah pengajian khusus bulan puasa (Ramadhan). Seorang santri dalam bulan puasa, menurut kebiasaan akan belajar *vak* (spesialisasi ilmu) tertentu secara intensif, untuk keperluan itu didatanginya kiai yang memiliki spesialisasi dalam *vak* itu dan tinggal di pesantren sang kiai selama sebulan penuh. Kesan-kesan yang didapatnya dari pemukiman selama sebulan itu, termasuk mengenai standar pengajaran bagi *vak-vak* yang tidak menjadi pilihannya, akan dapat menarik orang lain untuk pergi ke pesantren itu, minimal sebagai basis percobaan. Bahkan, semakin bertambah kasus yang menunjukkan bahwa pengajian puasa itu sendiri dapat berubah status menjadi masa percobaan bagi permukiman selanjutnya. Akan tetapi, pengajian puasa sebagai gejala tidak memberikan pengaruh luas, mengingat banyaknya pesantren yang hanya mencapai kegiatan dan jumlah santri optimal pada bulan puasa saja, sedangkan di luar bulan itu hanya berfungsi minimal belaka, seperti Pesantren Poncol di Salatiga, "pesantren puasa" dan jenis ini adalah lembaga yang kiainya hanya memiliki spesialisasi tertentu belaka, yang biasanya jarang dimiliki oleh pesantren-pesantren lain, tetapi lembaga itu sendiri tidak mampu mengembangkan fungsi "pesantren dasar" dengan kurikulum yang melebar.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, sejumlah pesantren telah mengembangkan sistem pendidikan baru dengan mendirikan "sekolah umum" di lingkungan mereka sendiri. Walaupun sifatnya masih sporadis, tetapi dapat diharapkan pola baru ini akan meluas di cukup banyak pesantren, sehingga nantinya akan merupakan jenis ketiga selain kedua jenis pendidikan lainnya: pesantren yang memiliki madrasah dengan kurikulum campuran, dan pesantren dengan kurikulum pengetahuan agama belaka (atau bahkan tidak bermadrasah pula). Pesantren dengan kurikulum pengetahuan agama saja berjumlah cukup banyak, tetapi jumlah itu tidak bertambah, bahkan semakin berkurang secara tetap dalam tahun-tahun belakangan ini. Pesantren yang memiliki madrasah kurikulum campuran

ini menghadapi krisis cukup gawat, walaupun mungkin kegawatan itu belum mereka rasakan saat ini. Krisis itu terutama terletak pada usaha merombak kurikulum pengetahuan non-agama untuk lebih ditujukan pada orientasi ketrampilan.

Selain itu, peranan madrasah di lingkungan pesantren sebagai penyedia calon-calon guru agama negeri telah berakhir, sehingga daya pendorong kepesatan madrasah dengan kurikulum campuran itu kini telah habis kekuatannya. Dengan tersusunnya kurikulum baru (20% “agama” dan 80% “umum”) bagi madrasah-madrasah negeri, madrasah dengan kurikulum campuran model lama itu kini dihadapkan pada pilihan yang sulit. Mengikuti kurikulum tersebut sama saja artinya dengan *de facto* mendirikan "sekolah umum" dalam kampusnya, menolak kurikulum baru itu berarti mempertahankan fosil berupa kurikulum campuran yang tidak dikehendaki siapa pun. Oleh karena itu, kemungkinan bagi pendidikan jenis ketiga, yaitu mendirikan "sekolah umum" yang dikombinasikan dengan pengajaran agama melalui pengajian *weton,* boleh dikatakan mencapai momentum terbesar di kalangan pesantren tidak lama lagi. Pendidikan jenis ketiga ini mengembalikan pengajaran pengetahuan agama ke tempatnya semula, yaitu di luar bangku sekolah. Bentuk yang akan diambil—sebagaimana disebutkan di atas—adalah pengajian *weton* atau *bandongan,* di mana kiai memberikan pengajian di serambi masjid atau di surau dengan kurikulum yang dipilih sepenuhnya oleh para santri. Tentu saja bentuk ini akan mengakibatkan perubahan-perubahan sangat berarti dalam pembentukan tata nilai baru di pesantren. Masih terlalu pagi untuk memperkirakan perubahan-perubahan tata nilai yang diakibatkannya, hanya saja tampak jelas bahwa perubahan itu akan mengambil corak cukup fundamental.

Dalam proses transformasi masyarakat di luarnya, pesantren secara kultural terlibat dalam penciptaan golongan khusus dalam masyarakat, yang biasanya dinamai "golongan santri" (dikenal juga dengan sebutan “masyarakat kaum”, sedangkan daerah tempat tinggal di kota dinamai “kauman”).

Pada mulanya tercipta di masyarakat sebagai kelas penunjang kehidupan pesantren, kemudian golongan santri ini berkembang menjadi kelompok budaya yang berdiri sendiri, dengan aspirasi dan orientasi sendiri dalam kehidupan. Setidak-tidaknya dua jenis yang berbeda dalam batang tubuh golongan santri ini, yaitu santri pedesaan dan santri di kota. Santri pedesaan pada umumnya masih memiliki orientasi yang hampir-hampir mirip dengan lingkungan pesantren.

Sebenarnya, mayoritas golongan santri terdapat pada jenis santri pedesaan ini. Merekalah yang memelihara pesantren dengan memberikan dukungan material dan menyediakan calon santri yang akan belajar di pesantren. Jenis kedua, yaitu golongan santri di kota, tidak sedemikian homogen hubungannya dengan pesantren, bahkan dalam beberapa hal kedua belah pihak terlibat dalam pertentangan yang lebih tajam daripada pertentangan masing-masing dengan golongan lain di masyarakat, seperti pertentangan yang berjalan cukup lama antara "santri Masyumi" dan "pesantren NU" di tahun-tahun lima puluhan. Sesuai dengan "hukum sejarah" akan kadar ketajaman yang tinggi dalam suatu pertentangan di dalam *(intern conflict)* antara dua kelompok budaya serumpun, seperti antara kaum komunis dan sosialis. Pertentangan tajam itu seringkali mengaburkan pandangan orang luar akan persamaan-persamaan fundamental antara golongan santri di kota dan pesantren, setidak-tidaknya dalam pembentukan tata nilai masing-masing. Dalam lingkungan santri di luar pesantren dapat dijumpai nilai-nilai pokok yang terdapat di pesantren, seperti keharusan mengikuti preskripsi hukum fiqh dalam kehidupan sehari-hari. Penolakan atas pergaulan bebas antara para remaja putera dan puteri adalah salah satu contohnya. Demikian pula penolakan atas praktik pembungaan uang, yang dianggap sebagai kerja riba yang dilarang oleh agama. Dapat dimasukkan ke dalam persamaan ini, adalah corak-corak hubungan kerja yang unik di kalangan santri di kota, yang dapat dicari sumbernya pada nilai-nilai yang terdapat dalam pesantren. Contohnya adalah

perkongsian *(syirkah)* yang didasarkan pada satuan kontrak berjangka waktu terbatas (biasanya hanya untuk suatu urusan hingga selesainya belaka, dengan pembagian laba pada saat usainya pelaksanaan unit kontrak itu, untuk kemudian dibuat kontrak baru untuk urusan baru pula dan demikian seterusnya) dan masalah bagi hasil *(qirâdh)* yang khusus antara pemilik modal dan pihak yang melaksanakan pemutaran modal (di mana bagian yang diserahkan kepada pihak kedua harus dianggap upah dan bukannya laba). Pembentukan tata nilai "kesantrian" seperti inilah yang menjadi kerangka bagi penciptaan golongan santri di masyarakat. Pembentukan tata nilai ini dimulai dengan penempatan kedudukan kehidupan di pesantren sebagai gambaran kehidupan ideal yang harus menjadi suri teladan bagi mereka yang hidup di luarnya.

Kedudukan kultural yang relatif lebih unggul ini memungkinkan pesantren mengambil peranan sebagai penentu dalam proses penyaringan unsur-unsur kebudayaan yang datang dari luar golongan santri. Perbuatan mana yang harus, baik, dapat, tidak, atau jangan dilakukan, ditentukan oleh pesantren dalam fungsi sebagai penyaring. Tentu saja golongan santri sendiri yang harus memiliki sarana untuk menjamin pelaksanaan penyaringan di pesantren. Sarana tersebut dapat mengambil bentuk bermacam-macam, berupa lingkungan pergaulan yang dibuat sesempit mungkin dengan mengambil wilayah "kauman" sebagai intinya, penataan mekanisme kerukunan yang ketat sesama anggota golongan santri sendiri, dan pemberian peranan mutlak ke tangan para orang tua untuk menentukan ukuran-ukuran moral yang dianut oleh golongan tersebut. Disiplin sosial yang ketat ini menjamin supremasi kedudukan pesantren sebagai penentu dalam perkembangan kultural golongan santri di masyarakat, terutama di lingkungan santri pedesaan. Sarana-sarana lain yang membantu tercapainya kedudukan dominan ini sebenarnya hanyalah bersifat pelengkap belaka, yang digunakan untuk memelihara disiplin sosial yang disebutkan di atas. Di antara sarana-sarana pelengkap itu

adalah kerja-kerja ritual, menziarahi pesantren, memelihara pengajian umum, indoktrinasi keagamaan lainnya, dan memelihara lembaga-lembaga sosial yang mengembangkan ikatan erat dalam lingkungan golongan santri, seperti zakat fitrah, rumah piatu, dan sebagainya.

Walaupun demikian, tidak dapat dihindarkan berkembangnya perbedaan yang cukup besar antara tata nilai yang berlaku di pesantren dan tata nilai yang dianut oleh golongan santri di kota. Perbedaan itu terjadi karena latar belakang kehidupan yang berlainan. Salah satu manifestasi terpokok dari adanya perbedaan ini adalah berpisahnya pandangan hidup santri di kota dan pandangan hidup di pesantren. Jika pada lingkungan pesantren dikembangkan sikap pasrah akan takdir dalam soal-soal rezeki, maka sikap demikian ternyata telah dibuang jauh-jauh oleh golongan santri di kota. Persaingan ekonomi yang keras dan banyak faktor lain telah mendorong golongan santri untuk mengambil sikap yang lebih memiliki perhitungan, *(rechenhaftigkeit,* meminjam istilah Prof. Jan Romein) dalam kehidupannya. Kecenderungan untuk lebih menganggap penting segi-segi yang dianggap pesantren sebagai bersifat duniawi adalah akibat langsung dari pandangan hidup untuk lebih punya perhitungan di lingkungan santri di kota itu. Ketundukan pada tata nilai yang dianut pesantren dengan demikian tidak lagi bersifat mutlak, melainkan hanya terbatas pada aspek-aspek moral berupa tingkah laku sehari-hari belaka. Perbedaan ini semakin berkembang sehingga dewasa ini sulit untuk ditentukan, masih dominankah pengaruh pesantren atas lingkungan santri di kota atau tidak. Belum dapat dipastikan, adakah tata nilai kesantrian di kota dewasa ini hanya berupa sisa-sisa belaka dari suatu tata nilai yang telah lama mati dan kini tinggal fosilnya belaka, ataukah memang masih identik dengan tata nilai di pesantren, betapapun juga besar perbedaan yang memisahkan antara keduanya. Kemelut dalam perkembangan ideologi politik kedua kelompok budaya ini juga menambah sulitnya usaha untuk memastikan jawaban

atas kedua pertanyaan di atas. Walaupun telah terjadi perkembangan yang menampilkan persimpangan arah yang sedemikian besar antara pesantren dan golongan santri di kota, tetapi yang jelas masih terdapat ikatan minimal yang menghubungkan satu dengan yang lain kendatipun ikatan itu hanya bersifat batin belaka. Masih adanya ikatan batin inilah yang menerangkan mengapa dewasa ini terdapat semacam arus nostalgia di kalangan santri di kota untuk "mendekat pada pesantren". Gejala ini—sebagai suatu proses umpan balik yang diakibatkan oleh besarnya friksi antara kedua kelompok budaya ini di masa lampau—sebenarnya cukup mengandung potensi besar untuk dikembangkan menjadi suatu dasar hubungan baru yang lebih dewasa antara pesantren dan golongan santri di kota.

Hubungan yang matang dan didasarkan atas prinsip-prinsip kerja sama yang sehat tentu akan sangat berarti diperolehnya bimbingan teknis dan dana material untuk pengembangannya sendiri. Bagi golongan santri di kota, hubungan ini akan mengurangi rasa terisolir *(sense of uprootness)* yang dapat berakibat cukup parah apabila mencapai titik optimal dalam bentuk obsesi. Pertukaran antara bimbingan teknis dan material dengan rasa ikut tergabung *(sense of belonging)* adalah suatu proses pertukaran yang cukup berharga untuk dikembangkan bagi keuntungan kedua belah pihak di kemudian hari.

Dan apa yang telah diuraikan, tampak nyata bahwa proses perubahan sedang terjadi di pesantren, terutama dalam aspek pembentukan tata nilai di dalamnya. Perubahan itu, demikian pula tantangan-tantangan yang dihadapi pesantren dewasa ini, memiliki intensitas di masa lampau. Oleh karena itu, pesantren dewasa ini dapat dikatakan berada di persimpangan jalan yang sangat menentukan bagi kelanjutan hidupnya sendiri. Pesantren harus menentukan pilihan di antara berbagai alternatif, yang tidak semuanya menggembirakan. Terlebih lagi, pesantren harus mengadakan perubahan kualitatif yang menyeluruh, terutama dalam sikap hidup yang di-

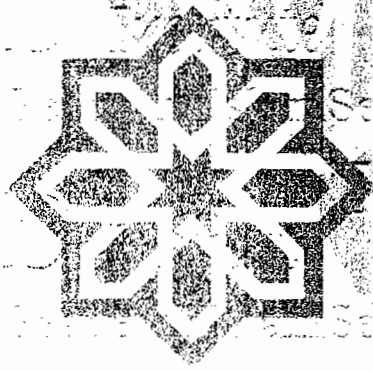
milikinya. Memang banyak kemajuan telah dicapai, terutama karena pesantren-pesantren utama[4] dewasa ini tengah terlibat dalam proses mencapai keseimbangan antara tata nilai yang dihayatinya selama ini dan nilai-nilai baru yang menyerap ke dalamnya secara masif, terutama sebagai akibat dari perubahan kuasi politik semenjak pemilihan umum tahun 1971. Mekanisme yang dahulu digunakan dengan sukses dalam usaha mencapai keseimbangan itu, dewasa ini tengah diuji kemampuannya menghadapi gedoran massal di pintu pesantren, dan masih menjadi pertanyaan mampukah mekanisme itu bekerja dengan baik.

Observasi tentang hasil yang telah dicapai sementara ini masih menunjukkan bahwa baru aspek-aspek lahiriah saja yang dapat diserap dengan baik (seperti partisipasi dalam *Musabaqah Tilawatil Qur'an* dan usaha penghidupan kembali qasidah-qasidah agama dalam bentuk dan gaya yang baru), tanpa menimbulkan keguncangan dalam tata nilai pesantren sendiri. Rambut gondrong dan celana *cut-brai* yang berhasil diserap dengan baik di beberapa pesantren, tampaknya tidak membawa tekanan-tekanan kultural yang berarti pada pola hubungan yang telah diakui selama ini antara kiai dan santri. Akan tetapi, proses lain yang sedang berlangsung pada intensitas tinggi adalah usaha penyerapan tantangan-tantangan yang lebih fundamental terhadap tata nilai yang sudah ada, terutama berupa gejala yang cukup mengkhawatirkan, berlangsungnya proses pendangkalan pengetahuan agama di pesantren. Di antara tantangan yang fundamental itu adalah berlangsungnya proses pengalihan tanggung jawab dalam mengambil keputusan terakhir dalam suatu persoalan dan tangan kiai pada

---

[4] Yang dimaksud dengan pesantren utama adalah pesantren yang memiliki salah satu atau kombinasi ketiga faktor berikut: pendiri/pengasuh yang berpengaruh luas di masyarakat (baik karena keahliannya atau karena sebab lain), santri berjumlah banyak, dan pengajaran yang diakui tinggi oleh masyarakat. Karena variabilitas ketiga faktor ini sangat besar dari waktu ke waktu, maka keutamaan sebuah pesantren juga mengalami pasang surut yang besar pula.

rapat pengurus, dengan implikasi semakin banyaknya kiai yang menempati kedudukan *primus interpares*. Belum diketahui adakah proses ini akan berakhir pada habisnya kekuasaan tunggal seorang kiai di pesantrennya sendiri.

Demikian pula, sistem transmisi dalam pembentukan tata nilai telah berkurang kegunaannya di kebanyakan pesantren, dengan lebih banyaknya masuk pengertian etis yang tidak semata-mata berdasarkan pada "baik" dan "buruk" atau "kualat"-nya sesuatu perbuatan belaka. Adakah gejala ini akan mendorong timbulnya tata nilai yang lebih berwatak spekulatif, juga belum dapat dikatakan dengan pasti. Etika spekulatif memang mulai berkembang di beberapa pesantren, tetapi belum dapat diketahui sebagai reaksi taktis belaka atau memang bersifat permanen. Kemampuan pesantren untuk tetap dapat mempertahankan identitas dirinya yang bersifat subkultural sedang diuji. Masih menjadi pertanyaan besar mampu atau tidaknya ia menyerap perubahan demi perubahan kultural yang sedang dan akan berlangsung di masyarakat, minimal dengan tidak kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Di tengah suasana kemasyarakatan di mana kata-kata kejujuran, kepatuhan, dan kesederhanaan tengah mengalami pemutarbalikan secara sinis, niscaya merupakan tragedi bila pesantren mengalami pemutarbalikan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Hanya Allahlah yang dapat menjawab pertanyaan di atas, karena Ialah Zat Yang Maha Mengetahui.

Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren

Sebagai lembaga pendidikan yang mempunyai ciri-cirinya sendiri, pesantren memiliki tradisi keilmuannya yang berbeda dari tradisi keilmuan lembaga-lembaga lain. Walaupun hal ini mungkin tidak begitu disadari selama ini, namun bagaimanapun juga memang terdapat perbedaan yang seringkali dasar antara manifestasi keilmuan di pesantren dan manifestasi keilmuan di lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya di seluruh dunia Islam. Pesantren pada dasarnya adalah sebuah lembaga pendidikan Islam, walaupun ia mempunyai fungsi tambahan yang tidak kalah pentingnya dengan fungsi pendidikan tersebut. Ia merupakan sarana informasi, komunikasi timbal balik secara kultural dengan masyarakat, tempat pemupukan solidaritas masyarakat, dan seterusnya. Karena watak utamanya sebagai lembaga pendidikan Islam, dengan sendirinya ia memiliki tradisi keilmuannya sendiri. Namun tradisi ini mengalami perkembangan dari masa ke masa dan menampilkan manifestasi yang berubah-ubah dari waktu

ke waktu. Walau demikian, masih dapat ditelusuri beberapa hal inti yang tetap merupakan tradisi keilmuan pesantren sejak datangnya Islam ke Indonesia hingga saat ini. Kesemuanya itu menunjuk ke sebuah asal usul yang bersifat historis, yang merupakan pendorong utama bagi berkembangnya pesantren itu sendiri.

Pesantren dalam wujudnya yang sekarang memiliki sistem pengajaran yang dikenal dengan nama pengajian "kitab kuning". Selain itu, dia juga mampu menyerap sejumlah inovasi secara berangsur-angsur selama beberapa abad. Atas dasar kemampuan yang kenyal seperti itu untuk tetap hidup, maka pesantren memiliki keunggulannya sendiri yang tidak ada di tempat lain. Bagian ini akan memeriksa asal usul tradisi keilmuan di pesantren dan sekaligus melihat kekenyalan yang merupakan inti dari fungsi tradisi tersebut dalam kehidupan pesantren.

Awal Tradisi dan Pengaruh Hellenisme

Asal usul tradisi keilmuan di pesantren dapat dilihat pada perkembangan ilmu-ilmu keislaman sejak ia ada dalam masyarakat Islam yang pertama. Salah satu watak utama dari Islam adalah tekanan yang berat sekali pada aspek pendidikan, sebagaimana dapat dilihat pada sejumlah sumber motivatif, seperti ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang menggambarkan pentingnya arti ilmu bagi Islam dalam pandangan Allah dan dalam pandangan Nabi Muhammad. Atas dasar itulah maka Islam telah mengembangkan perangkat keilmuannya sendiri sejak masa dini dari sejarahnya yang panjang, terbukti dengan adanya kelompok-kelompok yang telah melakukan spesialisasi. Bahkan sejak masa pertama Madinah, kita kenal adanya orang yang ahli dalam penafsiran al-Qur'an seperti sahabat Abdullah ibn 'Abbas, orang yang menjadi ahli dalam hukum agama seperti Abdullah ibn Mas'ud, ada juga yang menjadi penghafal al-Qur'an dan pencatatnya seperti Zaid ibn Tsabit, dan demikian seterusnya. Mereka adalah orang-orang yang memperlakukan

al-Qur'an dan Hadis sebagai obyek ilmu, bukannya sekadar sebagai wadah pengamalan, seperti yang dilakukan oleh Khalifah III, 'Utsman ibn 'Affan, yang dikenal sebagai orang yang saleh yang senantiasa berhasil membaca habis *(khatam)* al-Qur'an dalam waktu yang pendek secara periodik. Kesalehan seperti itu pada dasarnya adalah sesuatu yang tidak ilmiah melainkan pengamalan pada wataknya. Justru di tangan para ilmuwan agama pemulalah seperti pada saat adanya para penghafal al-Qur'an, para penafsir al-Qur'an, dan para penjaga hukum agama—terbentuk suatu tradisi keilmuan pada tarafnya yang dini. Kita lihat umpamanya saja belum satu abad setelah Nabi wafat, telah muncul sebuah kelompok yang dikenal sebagai *al-fuqahâ as-sab'ah* (para ahli *fiqh* yang tujuh) yang merupakan para ahli terkemuka dalam bidang hukum agama (*fiqh*) di Makah dan Madinah, termasuk di antaranya adalah Rabi'ah dan Anas. Mereka merupakan peletak dasar ilmu-ilmu agama yang akhirnya berujung pada tradisi madzhab fiqh. Orang semacam Qadhi Abdurrahman ibn Abi Laila di daerah Mesopotamia (Irak) mengambil pendapat-pendapat para ahli *fiqh* yang tujuh itu sebagai sumber bandingan bagi pengambilan hukum agama. Demikian juga kita mengenal orang-orang semacam para ahli membaca al-Qur'an yang tujuh *(al-qurrâ' as-sab'ah)* seperti Imam 'Ashim adalah kelompok yang memajukan bacaan al-Qur'an sedemikian jauh mengikuti sendi-sendi fonetik dan sendi-sendi linguistik yang luas yang diambilkan dari perbandingan dengan ilmu-ilmu linguistik dari peradaban bangsa-bangsa lain di Timur Tengah waktu itu.

Pada dasarnya Islam menampung dan menyerap tradisi Hellenisme yang bermula pada penjarahan daerah-daerah Timur Tengah oleh Iskandar Agung dari Makedonia beberapa abad sebelum Masehi. Hellenisme ini telah berkembang dengan menyebarkan filsafat Yunani ke seantero kawasan Timur Tengah. Hellenisme itu pula yang akhirnya membawakan mistik Dyonisis yang ada di Yunani kuno bercampur dengan Semenanjung Asia Kecil (Asia Minor) yang akhirnya membentuk

apa yang dikenal di dalam agama Kristen sebagai *sekte-sekte bidat,* seperti sekte Nestoria. Islam mengambil dari itu semua, bahkan pada akhir abad ke-13 telah mampu menyerap juga tradisi mistik dari Kabbalah[1] Yahudi. Dilihat dari itu semua, maka besar sekali adanya proses penyerapan yang dilakukan peradaban Islam dalam masa-masa permulaan ketika terjadi benturan budaya antara peradaban Islam dengan peradaban lain. Perbenturan itu terjadi pada lingkup yang sangat luas, namun yang paling terasa hanya beberapa bidang saja. *Pertama,* di bidang ilmu-ilmu agama yang dibatasi ketauhidan (teologia) yang sempit, lebih jelas lagi pada skolastisisme. Perbenturan itu terjadi ketika para ahli baca al-Qur'an menekankan pentingnya arti pengambilan harfi dari sumber-sumber pertama al-Qur'an dan Hadis. Dengan demikian, mereka memperlakukan sumber itu sebagai sesuatu yang mutlak, tidak bisa lagi diganggu keberadaannya. Paling jauh manusia hanya boleh melakukan penafsiran kembali atas ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis, tidak lebih dari itu. Keabsahan kedua sumber itu tidak dapat diganggu gugat. Ini adalah jasa dari para ahli hadis dan para ahli al-Qur'an, para ulama yang saleh dan pejabat pemerintahan yang masih murni pandangannya tentang agama. Pada akhirnya nanti akan terjadi pergulatan yang sengit antara faham yang memandang al-Qur'an dan hadis sebagai sumber otentik yang tidak dapat diganggu gugat melawan mereka yang berani melakukan penolakan terhadap sebagian hadis-hadis, walaupun penolakan itu tidak pada *letter* atau bentuk harfinya, melainkan pada kandungan artinya. Jadi pergulatannya adalah ketika sampai masalah apakah ayat-ayat al-Qur'an atau hadis-hadis Nabi harus diartikan secara harfi atau boleh diartikan secara allegoris (kiasan). Kalau boleh dilakukan penafsiran

---

1 Biasa ditulis dengan Kabala, Kabbalah, Cabala, Cabbala , atau Cabbalah, adalah mistisisme esoteric Yahudi yang muncul pada abad XII dan abad-abad selanjutnya. Kabbala secara esensial telah menjadi *oral tradition* dalam upacara doktrin dan amalan yang berhubungan dengan petunjuk personal untuk menghindari bahaya-bahaya yang terkait dengan pengalaman mistis Yahudi.

secara allegoris, dengan sendirinya penafsirannya akan jauh lebih bebas dan lebih merdeka lagi. Sebaliknya, kalau pengertiannya hanya boleh secara harfi, maka penafsiran terhadap arti tersebut juga sedikit banyak akan mengalami keterbatasan. Pergulatan ini berjalan selama 2 abad dan akhirnya menghasilkan kelompok Mu'tazilah melawan kelompok Sunni, atau yang lebih dikenal dengan *Ahlussunnah wal Jama'ah.* Namun yang dilupakan orang adalah suatu fase lain dari pergumulan tersebut.

Ketika ilmu-ilmu Islam berkembang di tangan para ahli agama yang mengkhususkan diri pada al-Qur'an dan Hadis itu, maka terasa adanya suatu kebutuhan untuk mengembangkan tradisi keilmuan yang tidak hanya bertumpu pada al-Qur'an dan hadis, yaitu apa yang dikatakan kajian bahasa *(dirâsat lughawiyah).* Kajian dan penelitian di bidang bahasa dilakukan oleh para ulama muslim yang agung, bahkan para ahli hukum agama seperti Imam Syafi'i justru dikenal sebagai ahli bahasa yang mampu menegakkan timbangan bahasa yang benar untuk bahasa Arab. Pendalaman pengetahuan tentang bahasa dan kajian linguistik seperti itu atas bahasa Arab, akhirnya menampilkan kebutuhan akan penguasaan kategori ilmu oleh filosof Yunani dan masa-masa setelah itu hingga ke masa abad pertengahan, di mana para sarjana muslim hidup.

Atas dasar pemekaran dan pendalaman seperti itu maka banyak sekali para ulama Islam yang saleh pada masa abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, bahkan seterusnya sampai beberapa abad kemudian, merupakan humanis, dalam arti mampu menguasai ilmu-ilmu utama yang dikenal oleh peradaban Hellenis yang berada di Timur Tengah pada waktu itu. Mereka mengambil dari luar dan menundukkan apa yang mereka ambil dan serap itu pada tolok ukur pergertian harfi atas ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi. Kombinasi dari humanisme seperti itu dan kecenderungan normatif untuk tetap memperlakukan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber formal, dengan sendirinya lalu memunculkan adanya suatu sikap yang unik. Di satu pihak

mereka merupakan sarjana *(scholars)* yang mempunyai reputasi ilmu yang hebat, tetapi dari segi lain mereka tetap merupakan manusia-manusia yang taat beribadah kepada Allah dan tidak luntur keimanan mereka di hadapan penyerapan yang begitu masif dari peradaban-peradaban lain. Inilah sebenarnya yang merupakan asal usul dari tradisi keilmuan di pesantren. Nama-nama besar seperti al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi[2] sebagai penulis kamus Arab yang pertama, yaitu *Qamus al-'Ain (Mu'jam al-Ain)* yang terdiri dari dua jilid itu, merupakan cikal bakal dari perkembangan ilmu tata bahasa Arab yang begitu masif, yang akhirnya melahirkan manusia seperti Imam Sibawaih[3] dan seterusnya.

Selain itu, ahli-ahli bahasa dan para sastrawan seperti Abul Abbas al-Mubarrid[4], telah mampu menghasilkan karya-karya raksasa seperti *al-Kâmil*[5] yang empat jilid, yang merupakan buku pengolahan yang pertama dalam bahasa Arab tentang kritik sastra, yang sebagian dari timbangan-timbangan yang digunakannya masih juga berlaku hingga hari ini dalam sastra Arab modern. Demikian juga terdapat para ensiklopedis yang tidak tanggung-tanggung kelasnya, seperti lbnu Qutaibah al-Dinawari[6] yang menulis karya agung yang berjudul *Kitab*

---

2 Nama lengkapnya adalah Imam al-Khalil bin Ahmad bin Amr bin Tamim al-Farahidi al-Azdi (wafat tahun 175H), seorang ahli gramatikal Arab yang sangat populer dari Basra. Buku *Mu'jam al-Ain* tersebut merupakan kamus pertama yang membaha secara komprehensif tentang perubahan-perubahan kata-kata Arab.

3 Abu Bisr Amr bin Usman bin Kanbar bin Ka'ab Sibawaih.

4 Nama lengkapnya Abul Abbas Muhammad bin Yazid bin Abdul Akbar Al-Thumâlî al-Azdî, lahir di Basra 10 Dzulhijah 210H/24 Maret 826M. Namanya sering juga dibaca "al-Mubarrad".

5 *Al-Kamil fi al-Adab* yang terkadang juga disebut *al-Kamil fi al-Lughah wa al-Adab wa al-Nahw wa al-Tasrif.*

6 Ibnu Qutaibah Al-Dinawari adalah seorang ulama dari desa Dinawar dan penyusun kitab *Ta'wil Musykil Al-Qur'an, Tafsir garib al-Qur'an, Uyun al-Akhbar* dan juga kitab yang mengkaji hadis-hadis kontroversi bertitelkan *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis.* Nama ulama ini sering dibaca salah dengan "Dainuri" dan menjadi nama bagi kebanyakan orang Indonesia seperti halnya nama Zainuri yang merupakan adopsi yang salah dari kata Zinawari.

al-Ma'ârif yang empat jilid, yang tidak lain merupakan ensiklopedi yang pertama dalam bahasa Arab. Demikian juga ada Ibnu Khallikan yang membuat *kompendium,* apa dan siapa *(who's who)* yang berjudul *Wafayât al-A'yân*[7] dalam abad ke-6 Hijriah, termasuk juga Yaqût al-Hamawî yang membuat *Mu'jam al-Udaba',*[8] *Mu'jam al-Buldân,* ensiklopedi negara-negara. Jadi ini semua menunjukkan mekarnya humanisme dalam artian yang luas, yaitu yang sanggup mengemban kehausan manusia akan ilmu pengetahuan, kemampuan untuk menyerap ilmu secara masif, mampu menggunakan ilmu itu untuk kesejahteraan bersama dan untuk meluaskan wawasan dan pandangan hidup mereka, tetapi pada saat yang sama juga tetap berpegang pada norma-norma semula yang mereka yakini. Keseimbangan seperti inilah yang merupakan humanisme yang sebenarnya yang pernah menjadi sendi dan peradaban Islam yang agung.

Namun, semuanya itu berangsur-angsur menjadi kendur, ketika kendala normatif akhirnya menjadi terlalu besar fungsinya, sedangkan kendala penyerapan semakin mengecil fungsinya. Penyerapan akhirnya dikalahkan oleh pengawasan, dan penyerapan dari luar dikalahkan oleh pengawasan dari dalam. Akhirnya yang ada hanyalah tinggal ilmu-ilmu yang sangat normatif yang tidak memberikan tempat dan perhatian pada kebutuhan penciptaan rasionalitas ilmiah yang tersendiri dan independen dan pengendalian oleh skolastisisme. Inilah yang merupakan asal usul tradisi keilmuan Islam di pesantren.

Fiqh Sufistik

Tradisi Keilmuan Islam di pesantren bersumber pada dua gelombang, yaitu: *pertama,* gelombang pengetahuan keislaman

---

[7] Judul lengkap kitab ini adalah *Wafayât al-A'yân wa Anbâ'u abnâ' al-zaman.*

[8] Kitab ini juga dikenal dengan sebutan *Irsyad al-Arib Fi Ma'rifat al-Adib.*

yang datang ke kawasan Nusantara dalam abad ke-13 Masehi, bersamaan dengan masuknya Islam ke kawasan ini dalam lingkup yang luas. *Kedua*, gelombang ketika para ulama kawasan Nusantara menggali ilmu di Semenanjung Arabia, khususnya di Makah dan kembali setelah itu ke tanah air untuk mendirikan pesantren-pesantren besar. Kedua gelombang inilah yang menjadi sumber dari tradisi keilmuan Islam yang berkembang di pesantren. Pada gelombang pertama yang datang ke Indonesia, manifestasi keilmuan Islam yang datang ke kawasan ini adalah dalam bentuk tasawuf dan ilmu-ilmunya yang tentu juga tidak lepas dari ilmu-ilmu *Syari'ah* pada umumnya. *Fiqh* memang dipelajari, *Tauhid* demikian pula, dan tentu saja alat-alat bantu dalam bentuk bahasa Arab dan sebagainya juga ada ilmu *Hadis, Tafsir, Akhlak,* terutama, dan ilmu-ilmu ilmu lain yang ada di kawasan Timur Tengah waktu itu. Masa abad ke-13 itu, Islam datang di Indonesia sudah dalam bentuk yang dikembangkan di Persia dan kemudian di anak Benua India, yaitu yang berorientasi sangat kuat pada tasawuf. Oleh karena itulah kita dapati bahwa *tasawuf* adalah orientasi yang menentukan corak keilmuan dan watak tradisi keilmuan di pesantren pada saat itu. Buku-buku *tasawuf* yang menggabungkan fiqh dengan amal-amal akhlak merupakan bahan pelajaran utama. Di antaranya adalah *Bidâyat al-Hidâyah* dari Imam al-Ghazali yang merupakan karya *fiqh-sufistik* yang paling menonjol selama berabad-abad, bahkan sampai abad ini di pesantren-pesantren. Dalam perjalanan sejarahnya yang panjang sejak abad ke-13, yaitu selama 7 abad ia berkembang di pesantren, manifestasi keilmuan yang seperti ini bertumpang tindih dengan pandangan-pandangan dan perilaku mistik orang Jawa atau penduduk setempat. Demikian juga ia bertumpang tindih dengan perkembangan beberapa aliran tasawuf yang menyimpang dari ortodoksi, seperti faham *Wahdaniyah* atau *Wahdat al-Wujud.* Hal itu dapat kita jumpai pada Abdurrauf Singkel dan pada beberapa tokoh lain dari masa itu. Perdebatan antara ar-Raniry dan gurunya yang menghasilkan "Pemurnian" ajaran *tasawwuf* di Aceh pada abad ke-16, menunjukkan dengan jelas

bahwa manifestasi *fiqh-sufistik* telah merasuki keseluruhan kehidupan ilmiah orang Islam. Waktu itu yang dipentingkan adalah pendalaman akhlak dalam bentuk pengamalannya secara tuntas dan pendalaman pemahaman sufistik kepada kehidupan. Buku utama yang dipakai tentunya adalah *Syarh al-Hikam* karya lbn Atha'illah al-Askandary, salah seorang di antara penulis sufi yang paling terkenal. Salah satu di antara "peninggalan" *al-Hikam* adalah kata *'nahdhah'* untuk kebangunan yang dicantumkannya dalam *Syarh Hikam* dengan kalimat: *Lâ tashhab man lâ yunhidhuka ila 'Allah hâluh, wa lâ yadulluka ila 'Allah maqâluh*. Artinya: "Janganlah kau bersahabat dengan orang yang hal-ihwalnya tidak membangkitkan kamu kepada Tuhan, dan janganlah berteman dengan orang yang ucapan-ucapannya tidak menunjukkan kamu kepada Allah. Dan kata *'la yunhidhuka'* atau tidak membangkitkan inilah lalu secara tidak sadar muncul ungkapan seperti Nahdlatul Ulama, kebangkitan ulama. Di sini saja sudah tampak bahwa sangat besar pengaruh dari manifestasi keilmuan yang serba sufi itu. Demikian pula kalau diingat bahwa sampai hari ini muncul ungkapan-ungkapan dalam bahasa Indonesia seperti "insan kamil" yang merupakan judul karya utama sufi al-Jilly, maka jelas sekali bahwa kata tersebut telah terpantul dalam kehidupan pesantren selama berabad-abad dan kemudian terpantul dalam bahasa Indonesia tanpa orang merasa canggung lagi, padahal tidak dimengerti akar katanya. Bahkan di dalam manifestasi kehidupan kelompok-kelompok pembaharu sekalipun, seperti gerakan Muhammadiyah, pengaruh *tasawwuf* dalam bentuk akhlak atau akhlak sufi ini sangat kuat, seperti dibuktikan oleh seorang antropolog Jepang, Mitsuo Nakamura, dalam salah satu tulisannya.[9] Demikian besar rekaman itu sehingga sulit dibedakan antara penganut sufi bertarekat dengan warga gerakan pembaharu yang berakhlak sufi tanpa mengikuti salah satu tarekat. Kenyataan ini membuktikan betapa luasnya

---

[9] Lihat Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town*. Karya ini adalah disertasi Nakamura di Cornell University, 1976.

jangkauan *fiqh-sufistik* yang mengarah pada akhlak muslim Indonesia dalam kehidupan kaum muslimin dan betapa dalam akarnya.

Cakrawala Baru

Namun pada abad ke-19 terjadi perubahan secara berangsur-angsur. Akibat dibukanya perkebunan-perkebunan tebu, kopi, tembakau yang luas di beberapa daerah, selain pabrik-pabrik gula dengan kebun tebunya yang luas, dengan sendirinya lalu muncul sebuah kelompok santri yang memiliki akumulasi kekayaan semakin bertambah dari masa ke masa, dan dalam waktu 20 sampai 30 tahun telah mempunyai cukup dana untuk mengirimkan anak-anak mereka ke Timur Tengah untuk belajar di sana. Pada saat yang bersamaan, pelayaran dengan kapal motor secara teratur antara Eropa dan Hindia Belanda telah berlangsung sejak dibukanya Terusan Suez pada awal abad ke-19 itu. Dengan demikian, terjadilah pengiriman anak-anak muda dari kawasan Nusantara untuk belajar di Timur Tengah dan akhirnya mereka menghasilkan korps ulama yang tangguh yang mendalami ilmu-ilmu agama di Semenanjung Arabia, terutama di Makah. Lahirlah ulama-ulama besar seperti Kiai Nawawi Banten, Kiai Mahfudz Termas, Kiai Abdul Ghani Bima, Kiai Arsyad Banjar, Kiai Abdus Shamad Palembang, Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Khalil Bangkalan, dan deretan ulama lain yang tidak terputus-putus sampai hari ini. Mereka ini membawakan orientasi baru pada manifestasi keilmuan di lingkungan pesantren yaitu orientasi pendalaman ilmu fiqh secara tuntas. Perdebatan mengenai hukum agama dilakukan dengan serius, tidak hanya melakukan kajian terhadap kitab *Fiqh* yang besar-besar, melainkan juga dengan mengembangkan alat bantunya, seperti ilmu-ilmu bahasa Arab yang tuntas, ilmu-ilmu tafsir, ilmu-ilmu Hadis, dan tidak lupa juga tentunya ilmu-ilmu akhlak.

Gelombang kedua dari sumber keilmuan yang diikuti oleh tradisi keilmuan di pesantren ini menampakkan diri secara jelas

di dalam karya-karya para ulama besar Indonesia, seperti *Sabîl al-Muhtadîn* dari Tuan Guru Arsyad Banjar, *Nûr al-Zhalâm* dari Kiai Nawawi Banten, dsb. Merekalah yang memperkenalkan pendalaman bahasa Arab beserta cabang-cabang ilmunya di pesantren sehingga muncul kebangkitan humanis ilmu-ilmu keislaman yang telah terpendam selama berabad-abad lamanya. Hingga saat ini umpamanya, di Pesantren Tebuireng masih terlihat koleksi Kiai Hasyim Asy'ari yang berupa sejumlah buku yang mencerminkan pandangan humanistik, seperti buku *Nuzhat al-Alibbâ fi Thabaqat al-Udabâ*[10] (Taman Orang Pandai dalam Tingkatan para Sastrawan). Bahwa seorang ulama fiqh dan Hadis seperti Kiai Hasyim Asy'ari memerlukan untuk meninjau secara mendalam buku-buku seperti *Nuzhat al-Alibbâ* ini menunjukkan dengan jelas bahwa pendalaman yang dilakukan akhirnya membawa pemekaran cakrawala mereka, sehingga membuat para ulama itu meninjau kehidupan ini secara lebih bulat dan lebih tuntas. Tidak hanya aspek akhlak saja yang dipentingkan, atau dengan kata lain aspek pengamalan hukum, melainkan juga pemekaran pengertian tentang kehidupan dan tentang hakikat manusia itu sendiri. Pemekaran pun terjadi juga dengan sendirinya pada pandangan mereka tentang kehidupan bermasyarakat. Jadi inilah yang merupakan hasil yang sangat positif yang dibawa oleh para ulama Indonesia yang mengalami pendidikan di Timur Tengah pada abad ke-19, terutama tahun-tahun akhir abad itu.

Berdasarkan adanya perkembangan itu, maka di pesantren terjadi suatu keadaan di mana peningkatan *fiqh-sufistik* di satu pihak dan di pihak lain pendalaman ilmu *fiqh* itu sendiri melalui bermacam alat bantu. Muncullah nama-nama orang yang dianggap pandai dan mendalami ilmu agamanya, bukan hanya dari segi amaliahnya, dan bukan dari segi besarnya

---

10 Karya Abul Barakat Abdurrahman bin Nuh bin Ubaidillah bin Abu Said Kamaluddin Ibnul Anbari. Dia juga menulis sebuah buku yang membahas tentang perbedaan gramatikal antara kubu Basrah dan Kufah, karya tertebut berjudul *Al-Insâf fi Masâ'il al-Khilâf bain al-Nahwiyyîn al-Basriyyîn wa al-Kûfiyyîn*.

pengikut tarekat yang dimilikinya, serta bukan karena tempatnya dalam hierarki ketarekatan di Indonesia, melainkan karena pengetahuan perorangannya mengenai ilmu agama yang sudah mencapai batas sangat tinggi. Orang-orang semacam Kiai Mahfudz Termas dan Kiai Hasyim Asy'ari justru tidak dikenal sebagai tokoh tarekat dan tidak mengenai sufisme sebagai "orang dalam" melainkan sebagai sarjana-sarjana yang memiliki kualifikasi sendiri di bidang ilmu pengetahuan tanpa harus bertopang pada hierarki ketarekatan.

Namun, berbeda dengan ulama-ulama di daerah-daerah lain, dan terutama di Timur Tengah, para ulama yang menamakan diri sebagai ulama *Syari'at* itu, tetap saja berpegang pada *akhlak sufistik* yang telah berkembang selama berabad-abad di Indonesia. Dari sinilah kita masih melihat kegemaran "Kiai *fiqh*", seperti Kiai Bisri Syansuri, untuk mengajarkan kitab-kitab *fiqh-sufistik* seperti *Qathr al-Ghais, al-Nashâ'ih al-Dîniyah, Bidâyat al-Hidâyah,* dan kitab-kitab sejenisnya. Bahkan kitab yang akhlak murni semacam *Durrat al-Nâshihîn* juga sangat banyak diikuti dan dikembangkan. Inilah yang merupakan manifestasi gabungan antara kedua jenis manifestasi keilmuan yang telah sampai ke Indonesia melalui perbedaan waktu 7 abad lamanya.

Dari sinilah bersumber asal usul tradisi keilmuan Islam di pesantren. Di satu pihak, kita melihat adanya kitab-kitab *fiqh* yang mendalam dengan penguasaan alat-alat bantu yang sangat mengagumkan tetap diajarkan di pesantren-pesantren, seperti terlihat dari pengajian kitab fiqh seperti *al-Muhazzab*[11], *Fath al-Wahhâb*[12], *Qulyûbî wa 'Umairah,*[13] bahkan *Bujairimi* yang

[11] Karya Abu Ishaq al-Syirazi. Kitab ini diberi syarah oleh Imam Nawawi dengan judul *Al-Majmu'.*

[12] Karya Zakariya al-Anshari dan merupakan syarah kitab *Manhaj al-Tullab* yang merupakan mukhtasar kitab *Minhaj al-Talibin*-nya An-Nawawi. Kitab Fath al-Wahhab ini juga diberi Hasyiah oleh Sulaiman al-Jamal dengan judul *Futuhat al-Wahhab* yang lebih dikenal dengan sebutan *Hasyiyah al-Jamal.*

[13] Merupakan komentar/Hasyiyah kitab *Syarah al-Mahalli ala al-Min-*

merupakan komentar *fiqh* yang sangat dalam. Lebih jauh dari itu, diajarkan pula penggunaan referensi *fiqh* yang berukuran raksasa seperti *Majmu'* yang merupakan komentar atas Kitab *al-Muhadzdzab,* yang berjumlah 14 jilid dengan tebal lebih kurang 6.000 halaman tetap dilakukan oleh para Kiai Pesantren hingga saat kini. Kitab *fiqh* yang sangat tua, yaitu *Tuhfah al-muhtaj*[14], merupakan salah satu di antara pegangan utama yang tidak pernah berhenti diajarkan. Penjagaan kualitas *fiqh* itu dilakukan sedemikian rupa, sehingga tercapai standarisasi dalam penggunaan kitab dasar *fiqh,* yaitu *Taqrîb* yang terkenal itu.

Demikian juga dengan kajian kitab yang pendek tetapi sangat sulit dibaca, seperti *Tahrîr,* tetap dilakukan di pesantren. Alat bantunya juga mengalami perkembangan pesat. Di antara alat bantu yang terkenal ialah kitab tafsir semacam *al-Jalâlain, Ibnu Katsir, al-Khâzin,* bahkan tafsir *al-Qâsimi* yang berjumlah 16 jilid dan tafsir *Thabarî* yang berjumlah 30 jilid masih juga diajarkan terutama di beberapa pesantren utama. Kitab-kitab Hadis tidak dicukupkan hanya pada *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim,* melainkan juga berlanjut pada *Syarh al-Bukhari* yang bermacam-macam dan tebal-tebal. *Syarh Muslim* dari Imam Nawawi dan Kirmany sebagai komentar atau syarh atas Bukhari, demikian juga yang lain-lain merupakan bacaan yang berkembang luas di pesantren-pesantren selama ini.

Bahkan buku standar seperti *Bulûgh al-Marâm, Tajrîd al-Sharîh* dan *Riyâdh al-Shâlihîn* menunjukkan tingginya mutu pengajaran hadis di pesantren-pesantren. Dalam bahasa Arab, yang menitikberatkan pada gramatika dan sintaksis, buku-buku nahwu dan sharaf sangat umum digunakan dalam pendalaman bahasa Arab dan jenjangnya jelas sekali menunjuk pada penguasaan yang bertahap yang semakin tinggi dan lama

---

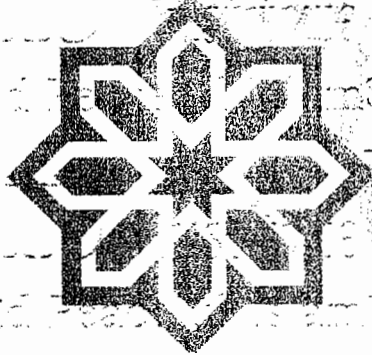
haj terdiri dari empat jilid.

[14] Karya Ibnu Hajar al-Haitami. Di dalam ranah pemikiran fiqih Syafi'iyyah dikenal dua Ibnu Hajar yaitu Ibnu Hajar al-Asqalani dan Ibnu Hajar al-Haitami. Kitab Tuhfah tersebut diberi hasyiah juga oleh al-Syarwani.

semakin kompleks. Mulai dan *al-Jurumiyah,* melalui *al-Imritî* dan *Milhat al-I'râb,* yang selanjutnya ditingkatkan menjadi *al-Mutammimah* dan berakhir pada *Alfiyah ibn Mâlik* yang merupakan seribu bait sajak tentang gramatika bahasa Arab. Pendidikan lanjutannya dapat dilihat pada penggunaan *Syarh Hudharî* atas *Alfiyah ibn Mâlik* dan lain-lain.

Pendalaman ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai ilmu bantu untuk *fiqh* merupakan sesuatu yang memang mengagumkan, bahkan bagi para ulama Timur Tengah, karena hingga hari ini bacaan dan penguasaan atas gramatika ini merupakan keunggulan ulama-ulama Indonesia di pesantren atas ulama-ulama Timur Tengah. Ini terbukti terus sampai hari ini. Penguasaan atas gramatika klasikal bahasa Arab ini merupakan modal utama para kiai pesantren dalam percaturan ilmiah dunia Islam. Di bidang ilmu tauhid pun demikian yang terjadi. Dan kitab yang sangat sederhana, seperti *Jauharat al-Tauhîd* dan *Aqîdat al-Awâm* hingga pada kitab yang rumit seperti Kitab *al-Arba'în* karangan Imam Ramli terjadi pendalaman ilmu tauhid yang tidak tanggung-tanggung, termasuk di antaranya Kitab *Umm al-Barâhîn* dan Syarh-nya, *al-Dasûkî.* Begitu terkenalnya nama *Dasuqi* ini sehingga akhirnya menjadi nama yang umum bagi anak-anak yang lahir di Indonesia. Jelaslah dengan demikian bahwa penguasaan atas ilmu-ilmu keislaman dalam arti pendalaman yang menuju pada penguasaan *fiqh* merupakan sesuatu yang khas pesantren di Indonesia. Namun pada saat yang sama tradisi tersebut tidak melupakan sisi lain, yaitu *fiqh-sufistik* yang merupakan topangan tradisi keilmuan Islam sebelum abad ke-19, di mana bukan pendalaman ilmu dalam arti penguasaan untuk berargumentasi, melainkan pengamalan ilmu yang menjadi ukuran utama. Atas dasar pengamatan ini dapat disimpulkan bahwa tradisi keilmuan di pesantren memiliki asal usul yang sangat kuat, yaitu di satu segi berasal dan perkembangan tasawuf masa lampau dan segi yang lain pada pendalaman ilmu-ilmu *fiqh* melalui penguasaan atas alat-alat bantunya. Demikianlah uraian singkat ini, mencoba

mengungkapkan asal usul tradisi keilmuan yang ada di pesantren, yang menghasilkan sesuatu yang unik yang jarang didapati di dunia Islam mana pun saat ini. Dan hasilnya pun sangat mengagumkan, umpamanya seperti pada karya Kiai Ihsan Jampes yang menulis *Sirâj al-Thâlibîn* yang merupakan komentar dan *Minhâj al-'Âbidîn* karya Imam Al-Ghazali. Dalam buku dua jilid dengan tebal lebih kurang 600 halaman beliau menampilkan penguasaan yang mendalam atas ilmu-ilmu agama yang bermacam-macam, namun pada saat yang sama menampilkan pula wajah sufistik dan seorang ilmuwan yang mengamalkan syari'at secara penuh. Buku tersebut telah terbit selama lebih kurang 40 tahun yang lalu.

Selain itu, masih ada karya Beliau yang belum dicetak, yang berjudul *Manâhij al-Imdâd* yang merupakan komentar atas *Irsyâd al-'Ibâd,* sebuah karya pendek yang menunjukkan manifestasi sufistik. Dalam *Manâhij al-Imdâd* ini sekali lagi terbukti kemampuan ulama di pesantren untuk mengombinasikan antara kemampuan mendalami ilmu-ilmu agama secara tuntas sekaligus mengamalkan tasawuf secara tuntas pula. Alangkah sayangnya kalau asal usul ini dilupakan, dan kita hanya terbuai oleh sebuah pendekatan yang dangkal dan hanya melihat pada pentingnya satu sisi saja. Terpulang pada Pesantren di masa depanlah untuk mencari aplikasi baru dari kedua kecenderungan yang telah diserap oleh tradisi keilmuan Islam di pesantren selama ini.

Prinsip-prinsip Pendidikan Pesantren

Secara teknis, pesantren adalah "tempat di mana para santri tinggal". Frasa ini merupakan gambaran paling penting dari pesantren, yaitu sebagai suatu lingkungan pendidikan dalam pengertiannya yang menyeluruh. Pesantren mirip dengan akademi militer atau biara dalam arti bahwa mereka yang berada di sana mengalami suatu kondisi totalitas. Dibandingkan dengan lingkungan pendidikan parsial yang ditawarkan oleh sistem pendidikan publik Indonesia sekarang, yang menjadi pendidikan umum bangsa, pesantren dengan sendirinya merupakan suatu kultur yang unik. Dalam pengertian itulah saya menyebut keunikan ini sebagai sebuah subkultur dari masyarakat Indonesia. Tersebar dengan jumlah lebih dari 5.000 buah di 68.000 desa di Indonesia, pesantren memang tepat untuk disebut sebagai sebuah subkultur.

Ada tiga elemen utama yang menjadikan pesantren sebagai sebuah subkultur, yaitu pola kepemimpinan di dalamnya yang berada di luar kepemimpinan pemerintahan desa, litera-

tur universalnya yang terus dipelihara selama berabad-abad, dan sistem nilainya sendiri yang terpisah dari yang diikuti oleh masyarakat luas. Berdasarkan ketiga elemen tadi, yang akan saya bahas lebih detil lagi dalam tulisan ini, setiap pesantren mengembangkan kurikulum dan membangun lembaga-lembaga pendidikannya sendiri.

Dengan usaha-usaha tersebut, tiap pesantren merespons tantangan-tantangan yang datang dari luar. Respons itu jelas memiliki pola umum, yang pada gilirannya menempatkan konteks sejarah pesantren di tengah-tengah Indonesia modern.

Suatu pengamatan dari jarak dekat terhadap konteks sejarah tersebut akan memberikan kepada kita kemungkinan-kemungkinan yang menang dalam rangka mengembangkan pesantren menjadi sebuah lembaga yang lebih maju dan diminati. Dengan menggunakan latar belakang sudut pandang sejarah ini, sejumlah teori pedagogik bisa kita pakai untuk menjelajahi pesantren.

Bagian ini tidak dimaksudkan untuk merangkum seluruh pokok-pokok tadi secara lebih ekstensif, namun diperlukan adanya suatu pendekatan yang komprehensif setelah sekian banyak pendekatan sepotong-sepotong dalam berbagai tulisan tentang pesantren dalam dekade terakhir ini. Penekanan hanya pada satu aspek, atau beberapa aspek yang hanya akan menghasilkan ketidakseimbangan bagi pesantren dalam situasi kontemporernya. Sebuah penelitian lapangan mengenai pengetahuan para ulama Indonesia menunjukkan bahwa pesantren sebagai latar belakang pendidikan merupakan pembentuk pandangan dunia dan sikap-sikap mereka. Hal ini menunjukkan kebutuhan nyata akan pendekatan yang lebih cermat terhadap pesantren daripada yang sudah ada saat ini.

Kepemimpinan kiai di pesantren sangat unik dalam arti mempertahankan ciri-ciri pramodern, sebagaimana hubungan pemimpin-pengikut yang didasarkan atas sistem kepercayaan dibandingkan hubungan patron-klien yang semu sebagaima-

na diterapkan dalam masyarakat pada umumnya. Para santri menerima kepemimpinan kiainya karena mereka mempercayai konsep "barokah", yang berdasarkan pada "doktrin emanasi" dari para sufi. Namun hal ini bukan satu-satunya sumber ketaatan tersebut, karena tradisi pra-lslam, Hindu, Buddha mengenai hubungan guru-santri juga berperan dalam hal ini. Meski demikian, hasil-hasil riset yang belum dipublikasikan dari Sidney Jones[1] di Kediri beberapa tahun yang lalu

---

[1] Sidney Jones, kini adalah direktur ICG (International Crisis Group) Asia Tenggara bermarkas di Jakarta. Awal tahun 1980-an pernah melakukan riset tentang NU dan pesantren. Salah satu tulisannya yang dipublikasikan adalah Ummah yang terjemahannya dimuat dalam buku T*radisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Greg Fealy dan Greg Barton (ed.) (Yogyakarta : LKiS, 1997). Sidney Jones juga banyak melakukan riset di Indonesia terutama tentang tumbuhnya gerakan Islam radikal meski terkadang risetnya terkesan generalisasi terhadap kasus-kasus gerakan-gerakan Islam di Indonesia. Tidak banyak yang mengetahui sepak terjang wanita yang lahir 31 Mei 1952 pada era Orde Baru. Sebab, Sidney Jones baru populer di kalangan publik Indonesia pada tahun 2002 melalui artikelnya yang berjudul "*Al-Qaidah in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network" in Indonesia.*" Sebelumnya, wanita ini memang pernah sangat akrab dengan Indonesia ketika menjadi aktivis LSM terkemuka seperti *Ford Foundation* (1977-1984), *Amnesty International* (1984-1988), Direktur Divisi *Asia Human Rights Wacth* (1989-2002). Sekitar 20 tahun lebih, Sidney mengenal Indonesia. Sebagai peneliti yang banyak "asam garam" dengan Orde Baru, Sidney telah mampu merekam apa saja yang terjadi selama 20 tahun yang terkait dengan berbagai isu seputar Tapol, Pelanggaran HAM, dan isu-isu lain yang merupakan "makanan" kelompok LSM. Sedang *International Crisis Group* (ICG) merupakan sebuah organisasi non-profit yang melakukan riset lapangan dan advokasi tingkat tinggi untuk mencegah dan menyelesaikan konflik berbahaya. Organisasi ini bersifat multinasional dan independen dengan mempekerjakan lebih dari 90 staff di beberapa perwakilan di hampir 30 negara dengan kantor pusat di Belgia serta kantor-kantor advokasi tersebar di Washington DC, New York, Moscow dan Paris serta kantor urusan media di London.

ICG pada saat ini mengoperasikan tiga belas kantor cabang (Amman, Belgrade, Bogota, Cairo, Freetown, Islamabad, Jakarta, Kathmandu, Nairobi, Osh, Pristina, Sarajevo dan Tbilisi) dengan para analis yang bekerja di lebih dari 30 negara dan daerah krisis di empat benua. Di Afrika, negara-negara tersebut meliputi Burundi, Rwanda, Republik Demokratik Congo, Sierra Leone-Liberia-Guinea, Ethiopia, Eritrea, Somalia, Sudan, Uganda dan Zimbabwe; di Asia, Indonesia, Myanmar, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan, Pakistan, Afghanistan dan Kashmir; di Eropa, Albania, Bosnia, Georgia, Kosovo, Macedonia, Montenegro, dan Serbia; di Timur Tengah, seluruh bagian Afrika Utara sampai ke Iran; dan di Amerika Latin, Colombia.

ICG mendapatkan dukungan dana dari pemerintah, yayasan amal,

mengungkapkan bahwa secara eksternal kepemimpinan kiai berkembang sepenuhnya menjadi hubungan patron-klien, di mana kiai paling berpengaruh yang berasal dari "pesantren induk" memperoleh ketaatan atas otoritasnya sampai tingkat propinsi dibandingkan para pegawai pemerintah dan para ahli ekonomi maupun politik. la mendelegasikan, melalui suatu pembagian tugas yang kompleks, berbagai otoritas yang berbeda kepada para wakil-wakilnya untuk mengurusi berbagai sektor kemasyarakatan. Hasilnya adalah munculnya berbagai tipe kiai yang melayani satu pesantren yang sama, di mana sang kiai sepuh bertindak sebagai pemimpin utamanya.

Betapapun pentingnya sisi kepemimpinan kiai ini, ia tetap berkaitan dengan masalah bagaimana sang kiai memelihara hubungan kepemimpinan dengan masyarakat luas pada satu sisi dan dengan kolega kiai lainnya di sisi yang lain, namun hal tersebut berada di luar lingkup pembahasan ini. Apa yang akan kita telaah di sini adalah bagaimana kepemimpinan kiai dalam hal kependidikan. Dalam hal ini, muncul satu faktor yang sangat penting, yaitu pelestarian tradisi Islam di mana para ulama berperan sebagai penjaga ilmu-ilmu agama. Peran ini tak dapat diwakilkan pada kelompok lain di dalam masyarakat Islam, karena ini berkaitan dengan kepercayaan bahwa "ulama adalah pewaris para Nabi", sebagaimana dengan terang dinyatakan dalam Hadis Nabi. Hanya merekalah penafsir sebenarnya terhadap dua sumber dasar Islam, al-Qur'an dan Hadis. Peran sebagai pemegang kesahihan akhir atas ajaran-ajaran agama

---

perusahaan dan donor individual. Negara-negara yang pada saat ini turut menyediakan dana antara lain: Australia, Austria, Canada, Denmark, Finlandia, Perancis, Jerman, Irlandia, Jepang, Luxemburg, Belanda, Norwegia, Swedia, Swiss, Republik Rakyat Cina (Taiwan), Turki, Inggris dan Amerika Serikat. Sumbangan dari yayasan dan donor swasta meliputi *Atlantic Philanthropies, Carnegie Corporation of New York, Ford Foundation, Bill & Melinda Gates Foundation, William & Flora Hewlett Foundation, Henry Luce Foundation, John D. & Catherine T. Mac Arthur Foundation, John Merck Fund, Charles Stewart Mott Foundation, Open Society Institute, Ploughshares Fund, Sigrid Rausing Trust, Sasakawa Peace Foundation, Sarlo Foundation of the Jewish Community Endowment Fund, the United States Institute of Peace* dan *The Fundacao Oriente.*

ini merupakan kerangka berpikir dasar di mana pengetahuan kiai diajarkan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Banyak kesulitan yang dihadapi dalam usaha melestarikan peran penting untuk mengajarkan "pengetahuan agama yang benar" (dibandingkan dengan ajaran yang disebarluaskan oleh para ahli bid'ah) kepada generasi yang lebih muda, karena ada hal yang sangat penting yang harus dilaksanakan dengan cermat sebelumnya, yaitu pencapaian standar ilmu agama yang sangat tinggi pada diri para kiai itu sendiri. Sebagaimana ditunjukkan oleh Zamakhsyari Dhofier dalam bukunya *Tradisi Pesantren,* keberadaan yang unik dari "para santri kelana" merupakan satu bagian dan tradisi untuk mencapai standar tertinggi yang mungkin dapat diraih dalam rangka memperoleh ilmu pengetahuan agama.

Secara pedagogik, ini berarti bahwa segi paling penting dan pendidikan tercapai, yaitu suatu bimbingan yang terarah disiapkan oleh sang kiai kepada para santrinya. Sebagaimana semua kader militer bercita-cita untuk menjadi jenderal di masa depan, dan hanya satu atau dua orang saja yang mampu mencapai cita-cita tersebut tanpa meninggalkan kesan bahwa keseluruhan sistem gagal dalam menjalankan tugasnya, demikian pula para santri bercita-cita untuk menjadi kiai di kemudian hari, tanpa memandang besarnya pengorbanan fisik dan finansial yang diperlukan untuk mencapai tujuan tersebut. Dari sudut pandang hubungan kiai-santri, kepemimpinan kiai meletakkan kerangka berpikir untuk melaksanakan kewajiban menjaga ilmu pengetahuan agama. Aspek sangat penting dari kepemimpinan kiai ini kerap diabaikan dalam usaha-usaha memodernisasi pesantren pada saat ini, dan oleh sebab itu maka sungguh penting mengikutsertakan fokus atas peran pedagogik kiai ini dalam kajian-kajian lebih lanjut mengenai pesantren.

Elemen dasar tersebut yaitu literatur universal yang dipelihara dan diajarkan dari generasi ke generasi selama berabad-abad, secara langsung berkaitan dengan konsep kepemimpin-

an kiai yang unik. Kitab-kitab klasik tersebut, bila dilihat dari sudut pandang masa kini, menjamin keberlangsungan "tradisi yang benar" dalam rangka melestarikan ilmu pengetahuan agama sebagaimana yang ditinggalkan kepada masyarakat Islam oleh para imam besar masa lalu. Ini adalah satu-satunya cara untuk menjaga standar tertinggi ilmu pengetahuan agama yang dapat diraih di masa depan. Hanya dengan cara ini masyarakat Islam mampu menjaga kemurnian ajaran-ajaran agamanya. Demikianlah posisi utama dalam konsep Ahlussunnah bagi pesantren hingga kini.

Menurut konsep ini, hanya para ulama secara luas yang memiliki otoritas untuk menafsirkan dua sumber dasar Islam. Terkandung di dalamnya klaim lain yang menyatakan bahwa hanya masyarakat Islam saja yang dikaruniai tugas dasar untuk memimpin rakyat secara luas. Dengan kata lain, pesantren adalah model dasar untuk menuntut ilmu bagi masyarakat Islam, dan selanjutnya masyarakat ini adalah teladan yang akan diikuti oleh rakyat secara luas dalam hal menuntut ilmu. Dua model pencarian ilmu pengetahuan ini menggambarkan ikatan peran ilmu pengetahuan agama secara keseluruhan. Hanya inilah satu-satunya cara yang tersedia bagi para ulama untuk melestarikan ajaran Islam sebagai suatu etika sosial masyarakat setelah kemacetan konsep politik tentang *ummah* (bentuk masyarakat Islam) dalam berabad-abad yang lampau. Secara edukasional, peran kitab-kitab klasik, yang lazim disebut *kitab kuning,* adalah memberikan informasi kepada para santri bukan hanya mengenai warisan yurisprudensi di masa lampau atau tentang jalan terang untuk mencapai hakikat *'ubudiyah* kepada Tuhan, namun juga mengenai peran-peran kehidupan di masa depan bagi suatu masyarakat.

Tentu saja, "konsep aplikatif" mengenai menuntut dan menguasai ilmu pengetahuan agama ini bukanlah satu-satunya fungsi yang tampak dari kitab-kitab yang telah diajarkan dari generasi ke generasi tersebut, karena ada lagi fungsi-fungsi yang lain, yakni sebagai mata air tempat para peziarah sufi mereguk

minuman bagi rasa dahaga jiwa mereka yang tak pernah terpuaskan akan kebenaran sejati. Namun sejauh berkaitan dengan pendidikan pesantren, peran ganda yaitu memelihara warisan masa lalu pada satu sisi dan legitimasi bagi para santri dalam kehidupan masyarakat di masa depan pada sisi lain, adalah bukti yang paling tampak, karena keduanya adalah proses yang saling terjalin dari pemeliharaan pengetahuan dan penerapannya dalam kehidupan sosial kemasyarakatan pada saat yang bersamaan.

Hakikat konsep penyebaran pengetahuan yang berdasarkan pada ketaatan penuh terhadap kandungan kitab-kitab tadi, kini menghadapi tantangan dengan adanya fakta bahwa pengetahuan agama dapat dipelajari dengan menggunakan berbagai macam cara belajar termasuk penggunaan terjemahan langsung atas kitab-kitab tersebut ke dalam bahasa nasional atau setempat. Hal ini jelas mengancam peran keilmuan atau keulamaan sang kiai. Yang juga masuk dalam proses ini adalah peran kiai sebagai penjaga "ilmu pengetahuan agama yang benar", karena penggandaan kitab-kitab berarti juga penyebaran paham-paham yang beraneka warna tentang kehidupan. Diperlukan adanya kajian-kajian lebih lanjut mengenai hal ini untuk mengetahui dampak-dampak yang ditimbulkan oleh perkembangan-perkembangan seperti yang telah digambarkan di sini terhadap karakteristik inti dan pesantren.

Elemen dasar ketiga dan pesantren adalah sistem nilainya yang unik. Berdasar pada ketaatan terhadap ajaran Islam dalam praktik sesungguhnya, sistem nilai ini tak dapat dipisahkan dan elemen-elemen dasar lainnya, yaitu kepemimpinan kiai dan literatur universal yang digunakan oleh pesantren. Pengundangan ajaran-ajaran Islam secara total dalam praktik kehidupan sehari-hari baik oleh para kiai dan santri menjadi legitimasi, baik bagi kepemimpinan kiai dan penggunaan literatur universal hingga sekarang. Literatur yang menjadi sumber pengambilan nilai-nilai dan kepemimpinan kiai sebagai model bagi penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan nyata me-

rupakan arus utama dalam sistem nilai ini.

Sistem nilai yang unik ini memainkan peran penting dalam membentuk kerangka berpikir masyarakat yang dicita-citakan oleh orang-orang pesantren bagi masyarakat secara luas. Kesalehan, contohnya, adalah salah satu nilai yang sering digunakan oleh para kiai pesantren untuk memupuk solidaritas di antara berbagai lapisan kelas sosial, sebagaimana ditunjukkan melalui cara-cara cerdik untuk mengkonversi perilaku yang demikian kokoh dari para bekas *abangan* menjadi tata cara hidup yang Islami. Dengan meminta mereka untuk menunaikan ibadah haji ke Makah lalu, berdasarkan status baru mereka sebagai haji, diminta untuk mengurusi administrasi dan pengelolaan keuangan masjid desa, adalah salah satu dari sekian banyak cara yang digunakan untuk menjalankan jenis 'kesalehan sosiologis' ini. Kajian yang dilakukan oleh Bambang Pranowo[2] tentang bagaimana pesantren-pesantren di Magelang menggunakan cara ini untuk melintas-batas kesalehan memberikan suatu informasi yang kaya tatkala proses ini diterapkan dalam konteks yang lebih luas untuk mengubah masyarakat lokal menjadi berperikehidupan santri yaitu dengan menyerap ekspresi-ekspresi kultur lokal dan bentuk-bentuk kesenian yang semula dipandang "tidak Islami", melalui acara keagamaan formal yang diselenggarakan oleh pesantren. Sebagaimana seluruh sistem nilai holistik, nilai-nilai yang dihargai di pesantren berdasarkan pada ajaran-ajaran agama formal yang telah dikembangkan selama berabad-abad. Sistem nilai pesantren mengambil kerangka berpikirnya dan doktrin "barokah" yang memancar dari sang kiai kepada santrinya. Keyakinan bahwa bimbingan seorang kiai atas santrinya merupakan syarat untuk menguasai "pengetahuan agama yang benar" merupakan landasan sistem nilai ini. Para santri harus berusaha mengikuti dengan sangat cermat penerapan ajaran-

[2] Professor pada IAIN, sekarang UIN, Jakarta. Lihat tulisan Bambang Pranowo, "Traditional Islam in Contemporary Rural Java," dalam M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian social context*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

ajaran agama oleh kiai mereka sedetil mungkin. Mereka harus mengalami periode permulaan dalam bentuk pengorbanan fisik untuk melaksanakan tugas apa saja yang diperintahkan oleh kiai mereka, dan harus senantiasa taat kepadanya. Ketundukan penuh atas perintah guru ini, berasal baik dari praktik-praktik mistik Timur Tengah maupun hubungan guru-murid pada zaman pra-lslam yang sudah lazim di kalangan masyarakat pribumi Indonesia, mencapai titik kulminasinya dengan doktrin "kewalian" yang khas Indonesia.

Sementara konsep awal dari "kewalian" sendiri di Timur Tengah menunjukkan kepada orang-orang saleh dan suci yang menolak keduniawian dan larut dalam perilaku kefanaan diri. Adapun konsep kewalian orang-orang Indonesia (atau lebih tepatnya lagi, orang Jawa) adalah tetap mempertahankan fungsi-fungsi keduniawian tertentu bagi orang-orang suci tadi, di mana banyak dari mereka adalah orang-orang yang piawai dalam berbagai jabatan publik, yang kemudian tetap dipakai sebagai para penasihat oleh para raja dan adipati. Hal ini menunjukkan pengaruh yang kuat dari nilai-nilai pribumi pra-lslam pada sistem nilai pesantren, karena tradisi pandita dari zaman-zaman terdahulu menunjukkan hal yang sama dari tingkat kenegarawanan kuno *(begawan)* dari para pejabat publik.

Ketiga unsur dasar pesantren tadi saling terkait satu sama lain dalam suatu pola yang sangat kompleks yang teramat rumit untuk dapat diurai. Akan tetapi, tantangan-tantangan yang datang dari luar lingkungan pesantren sendiri yang sesungguhnya menyebabkan tak dapat diurainya saling keterkaitan tadi, dengan mengarahkan tiap unsur dasar pada perubahan-perubahan ke dalam pola-polanya sendiri. Sistem nilai ini, yang secara eksklusif berdasarkan hampir pada *barokah* kiai, kini harus diformalkan dengan adanya diploma tertulis yang dikeluarkan oleh pemerintah sebagai "ijasah". Literatur universal yang telah digunakan selama berabad-abad kini harus bersaing dengan materi pengajaran baru yang lebih sederhana yang dipakai pada sekolah-sekolah agama negeri yang berada dalam

pesantren-pesantren, sebagaimana literatur agama umum di media massa modern. Kini kepemimpinan kiai tunduk pada skema-skema yang telah melembaga baik yang berasal dari dalam pesantren sendiri maupun dari luar, yang mana mau tak mau dapat mempengaruhi sifat, lingkup, dan gaya dari kepemimpinan yang sangat unik tersebut.

Pesantren telah menjawab tantangan-tantangan masa lalu di Indonesia dengan sukses. Sementara sistem pondok sebagai penginapan sufi *(zâwiyah,* jamak *zawâyâ)*—yang kini jumlahnya sedikit di Malaysia atau sebagai benteng pengajaran keagamaan non-sekolah yang ketat bagi umat Islam di propinsi-propinsi selatan Thailand—kini mengendor di bawah serangan gencar yang tiada henti-hentinya dari sistem sekolah model Barat, maka pesantren di Indonesia menunjukkan kemampuan unik untuk menanggapi dengan cara yang lebih kompleks daripada semata-mata menolak bentuk pendidikan yang berupa sekolah. Selama tahun 20-an pesantren menerapkan sekolah-sekolah agama secara eksklusif di dalam lingkungannya. Pada tahun 30-an mulai terlihat kurikulum campuran di sekolah-sekolah tersebut, puncaknya adalah didirikannya sekolah-sekolah agama negeri di pesantren selama tahun 60-an dan awal 70-an. Pada waktu yang sama, pengalaman-pengalaman terpisah diberbagai pesantren selama akhir tahun 60-an untuk mendirikan sekolah-sekolah non-agama di sekitar lingkungan mereka—dengan pendidikan agama hanya diberikan sebagai kegiatan ekstra kurikuler selama jam-jam di luar sekolah—menghasilkan jaringan yang lebih luas dari sekolah-sekolah seperti ini di banyak daerah di Jawa.

Contohnya, di Banyumas selatan, Jawa Tengah, banyak sekolah-sekolah agama dengan kurikulum campuran telah mengubah bentuk menjadi sekolah yang non-agama total sehubungan dengan banyak permintaan masyarakat. Apa akibat dari situasi ini bagi pendidikan agama di Indonesia pada masa depan tetap belum dapat dilihat, yang jelas diperlukan kajian-kajian serius lebih lanjut mengenai topik ini.

Di sisi lain, percobaan-percobaan untuk mendorong pesantren agar menjadi "basis pembangunan desa atau masyarakat" yang dimulai pada awal tahun 70-an, kini telah berkembang pesat menjadi suatu usaha yang masif bagi transformasi sosial yang diawali oleh pesantren. Akan tetapi, masih terialu dini untuk mengatakan apakah asumsi ini naif ataukah semata-mata ambisius, namun bagaimanapun juga munculnya gagasan-gagasan seperti ini dalam suatu pola penerimaan yang meluas telah membawa dampak dan implikasinya sendiri bagi masa depan. Peran untuk memajukan tranformasi sosial seperti ini memerlukan penelaahan yang mendalam terhadap fisibilitas gagasan-gagasan itu sendiri, sebagaimana perubahan-perubahan yang telah dibawanya ke dalam eksistensi pesantren itu sendiri.

Bukankah kepemimpinan kiai terlalu elit untuk tunduk pada kebutuhan akan kepemimpinan partisipatoris yang diperlukan bagi transformasi sosial yang murni? Seberapa jauh pesantren sebagai sebuah sistem pendidikan dapat memainkan suatu peran pembebasan bagi masyarakat dari era lama bentuk-bentuk perbudakan, sedangkan pada saat yang sama ia pun harus memenuhi permintaan dari masyarakat itu sendiri yang mana keberadaannya bergantung pada faktor-faktor eksternal di luar jangkauan pesantren? Bagaimana sebuah lembaga pendidikan memainkan peran sebagai penyedia perangkat ideologis bagi perubahan-perubahan mendasar dalam filsafat publik, dalam ketiadaan dari suatu ideologi politik altematif yang koheren? Akankah usaha ini justru tidak menghancurkan struktur pesantren sendiri yang hanya sebagai suatu "lembaga kultural" dan bukannya lembaga politik?

Mengenal keterbatasan peran pesantren dalam suatu transformasi sosial yang komprehensif dan fundamental adalah suatu perilaku yang sangat penting terhadap apa yang sedang terjadi saat ini bukan hanya di dalam, tapi juga terhadap pesantren. Terlalu menekankan satu kemungkinan untuk mengembangkan pesantren akan melalaikan kita dari sikap

yang paling penting untuk selalu waspada atas keberadaan pesantren yang pada pokoknya adalah suatu lembaga pendidikan. Pentingnya peringatan ini tampak jelas dari kenyataan bahwa kegiatan-kegiatan di pesantren saat ini jarang membahas bagaimana caranya memajukan pesantren sebagai sebuah subsistem pendidikan di dalam sistem pendidikan nasional, lepas dari usaha-usaha kecil untuk memajukan pengajaran bahasa dan matematika pada beberapa pesantren. Sebuah kajian yang koheren dan komprehensif mengenai sistem pendidikan pesantren dibutuhkan sebelum kita dapat melanjutkan mengenai pengembangan pesantren dengan cara-cara lain, dan sebelum meyakini dengan pasti tugas-tugas besar pesantren seperti menjalankan transformasi sosial di pedesaan.

Pertanyaan mengenai bagaimana mengembangkan tiga elemen dasar pesantren—tanpa mengubah secara mendasar sifat-sifat kulturalnya yang terbukti bermanfaat bagi pesantren di masa lalu—ke dalam elemen-elemen baru kemajuan yang sesuai dengan peran pesantren di masa depan adalah hal yang krusial.

Mestikah kita membiarkan pesantren terus menggunakan kitab-kitab klasik, dengan kekurangan-kekurangannya yang besar sebagai suatu anomali bagi situasi yang sedang berubah? Namun apa yang dapat kita jadikan sebagai gantinya, mengingat fakta bahwa kitab-kitab klasik tadi merupakan latar belakang kultural bagi sistem nilai yang dikembangkan oleh pesantren nantinya?

Jika "para perencana pesantren" di kemudian hari berhasil menemukan suatu solusi, bagaimana nantinya mereka dapat menerapkan kesepakatan tersebut di antara sel dan banyaknya panorama pesantren yang terpecah-pecah di Indonesia saat ini?

Perkembangan lain di dalam gerakan-gerakan Islam di Indonesia kini juga perlu dibahas secara singkat mengenai efeknya terhadap pesantren. Meningkatnya berbagai strategi

yang digunakan oleh berbagai organisasi Islam untuk menegakkan syiar Islam tak terelakkan lagi melakukan pendekatan dasar pada perubahan sosial, strategi-strategi tadi termasuk dalam kategori-kategori berikut ini: sosiopolitik, kultural, dan sosiokultural.

Strategi sosiopolitik menekankan pentingnya formalisasi ajaran-ajaran Islam ke dalam lembaga-lembaga negara melalui upaya-upaya formal dan legal yang terus-menerus pada gerakan-gerakan Islam tersebut, terutama melalui partai Islam yang eksplisit atau suatu partai politik eksklusif bagi orang Islam pada tahap nanti. Untuk mengantisipasi datangnya tahapan itu, orang-orang Islam harus belajar mengenai moral Islam yang benar dan menerapkan pola hidup Islami baik secara pribadi maupun dalam bermasyarakat. Dalam konteks ini kampanye bagi Islamisasi hukum nasional mendapat prioritas.

Strategi kultural dirancang bagi pengembangan kepribadian yang matang bagi orang-orang Islam dengan cara memperluas wawasan mereka, melebarkan ruang lingkup komitmen mereka, memperdalam kesadaran mereka mengenai kompleksitas lingkungan umat manusia, dan memperkuat solidaritas mereka terhadap sesama umat manusia tanpa memandang ideologi politik, asal usul etnis, latar belakang budaya, dan keyakinan agama. Agar tujuan ini dapat dicapai maka diperlukan pengembangan penuh perilaku rasional orang-orang Islam terhadap kehidupan. Strategi ini menekankan dialog terbuka dengan seluruh ideologi dan pemikiran-pemikiran filsafat, dengan tujuan untuk memberdayakan umat Islam agar dapat menyerap sebanyak mungkin segala macam pengetahuan dan informasi. Dengan demikian, perilaku ini menghindari segala macam pelembagaan ajaran-ajaran Islam, karena usaha semacam ini dalam hal pelembagaan ajaran-ajaian tadi akan mempersempit mereka ke dalam sikap-sikap eksklusif dan langkah-langkah sendiri yang menghambat kebebasan mengemukakan pendapat dan pikiran-pikiran liberal yang sangat di-

hargai oleh strategi ini. Gagasan-gagasan negara sekuler lebih disukai, karena hanya bentuk pemerintahan seperti ini yang cukup obyektif untuk menjamin kebebasan tersebut.

Strategi sosiokultural melihat perlunya mengembangkan kerangka berpilar masyarakat dengan menggunakan prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam. Akan tetapi, lembaga-lembaga yang dihasilkan dari proses-proses ini bukan eksklusif lembaga-lembaga Islam, tapi "lembaga-lembaga umum" yang dapat diterima oleh semua. Dengan kata lain, kerangka-kerangka berpikir masyarakat yang dibangun oleh umat Islam mesti berhubungan dengan yang dibangun oleh orang lain. Komunalitas ini hendaknya merefleksikan keinginan bagi suatu transformasi fundamental atas masyarakat itu dengan usaha-usaha dari mereka sendiri. Formalisasi ajaran-ajaran Islam bukan bagian dari transformasi itu, tapi mereka memberikan kontribusi bagi terbentuknya suatu masyarakat di mana umat Islam dapat mengimplementasikan diri mereka secara individual atau secara sosial sebagai etika sosial. Selain lembaga-lembaga politik, strategi ini mengilhami terbentuknya suatu komunitas politik yang menjunjung tinggi aturan hukum, kebebasan mengemukakan pendapat, kerangka berpikir demokratis negara, pembagian kekayaan bangsa yang adil, dan lain-lain. Cara-cara yang ditempuh untuk mencapai tujuan-tujuan tadi bukanlah suatu jaringan politik, tapi kampanye-kampanye kultural untuk menyadarkan rakyat akan kemampuan mereka yang inheren untuk menentukan nasib mereka sendiri. Lembaga-lembaga sosial yang mereka bangun tentu saja lembaga-lembaga kultural, sekalipun dengan motif-motif sosial ekonomi, yang diilhami oleh kesadaran politik daripada kekuatan rakyat untuk mengubah kehidupan mereka sendiri.

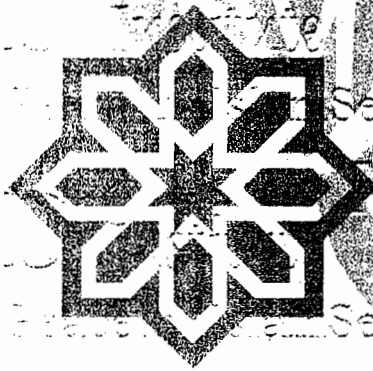
Bagaimana pesantren merespons strategi-strategi tadi? Beberapa pesantren secara alami akan menerapkan strategi pertama, yaitu pendekatan sosiopolitik, karena perkembangan historis gerakan-gerakan Islam di Indonesia pada masa lalu mendiktekan demikian. Akan tetapi, langkah yang aman

akan menghasilkan baik strategi kultural maupun strategi sosio-kultural di antara mayoritas pesantren. Ini dinyatakan oleh keberadaan utama pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan. Apa efek dan pilihan-pilihan tadi untuk masing-masing pesantren, khususnya mengenai sifat-sifat pendidikan pesantren yang telah dikembangkan sejauh ini? Jawaban untuk pertanyaan ini akan mengarahkan kita ke seluruh pertanyaan penting mengenai apakah lembaga pendidikan mampu mengembangkan wawasan-wawasan ideologis melihat perannya yang semakin meningkat dalam proses transformasi sosial bangsa ini. Bagaimana pesantren, sebagai sebuah lembaga pendidikan, menjawab tantangan ini merupakan perkembangan yang paling menarik untuk diamati dan dianalisis. Baik keterbatasan-keterbatasan dan peluang-peluang berlimpah-limpah dalam pengembangan pesantren yang sedang mengalami konflik selama ini.

Kesukaran-kesukaran untuk mengkombinasikan kedua fungsi pendidikan dan ideologi dalam proses ini masih besar sehingga lembaga unik ini akan dapat melakukannya dengan tepat, sehingga pertanyaan-pertanyaan berat yang diajukan pada awal tadi dalam tulisan ini diajukan secara konstruktif.

Kemerdekaan relatif pesantren dari intervensi luar dalam skala yang masif memberinya ruangan untuk melakukan manuver yang diperlukan guna mencoba berbagai gagasan. Kemerdekaan relatif, yang merupakan buah dan kemampuan pesantren dalam merespons dengan cara-cara yang konstruktif tantangan-tantangan eksternal seperti diperkenalkannya sistem sekolah model Barat pada awal abad ini, adalah situasi otonom yang memberikan pesantren keluwesan yang cukup untuk merintis dan merancang konsep-konsep pendidikan baru dan secara kultural berperanan penting dengan kesadaran ideologis guna terwujudnya dasar yang kokoh bagi transformasi sosial yang fundamental yang dibutuhkan oleh bangsa ini di masa depan. Sejarahlah yang kelak menilai janji pesantren akan hal ini, apakah terwujud atau tidak.

BAB II

NASIONALISME, GERAKAN SOSIAL DAN ANTI KEKERASAN

Nilai-nilai Indonesia: Bagaimana Keberadaannya Kini?

Pada dasarnya terdapat tiga jenis refleksi tentang apa yang dianggap sebagai karakteristik manusia Indonesia. Pada ujung yang satu kita dapati mereka, seperti Mochtar Lubis,[1] yang menilai bangsa Indonesia dewasa ini sebagai bangsa malas, bersikap pasif di hadapan tantangan yang dibawa proses modernisasi dan paling jauh tidak mampu melakukan sesuatu yang berarti atas prakarsa sendiri. Mereka menyalahkan hidup tradisional yang sudah berlangsung ratusan tahun dan diwarisi dari masa lampau, struktur pemerintahan yang tidak demokratis, keterbelakangan dalam segala bidang dan kekuatan politik begitu mutlak dari elite yang mampu memperoleh begitu banyak dari karya yang tidak sebanding artinya dengan pentingnya kedudukan yang mereka pegang. Pandangan ini, yang dikemukakan para kritikus sosial yang menjelaskan begitu banyaknya hal-hal baik yang lenyap dari

[1] Lihat Mochtar Lubis, *Manusia Indonesia*, Jakarta, Yayasan Idayu, 1978.

tangan dan jangkauan bangsa dalam tiga dasawarsa terakhir ini, merupakan introspeksi yang paling menyayat dan gaya flamboyan yang terkadang naif dari para penulis (*literati*) tua. Mereka harus menanggungkan derita selama perjuangan kemerdekaan sebelum 1945 dan perjuangan mempertahankannya setelah itu, dan mereka juga harus mempertahankan liberalisme pemberangusan hak-hak pribadi warga negara oleh pemerintahan pertama Soekarno dalam paruh kedua tahun lima puluhan dan tahun-tahun enam puluhan. Pandangan ini adalah cara yang tajam dan keras dari kalangan literati tua itu untuk menanamkan rasa pertanggungjawaban yang penuh atas masa depan bangsa dalam diri generasi muda. Sebagaimana diamati oleh seorang intelektual terkemuka saat ini di Jakarta, kedudukan mereka sebagai kritikus sosial menuntut dari mereka kesediaan untuk mengemukakan penyakit-penyakit utama dalam kehidupan bangsa dalam ungkapan setajam mungkin. Tanpa kemampuan melakukan hal itu, mereka akan kehilangan relevansi dalam kehidupan intelektual bangsa.

Idealisasi Nilai-nilai Luhur.

Di sisi lain dari spektrum pandangan yang ada, sikap sangat mengidealisir nilai-nilai luhur bangsa meletakkan kesemua nilai itu pada kedudukan yang sangat diagungkan sebagai prinsip pengarah yang telah membawa bangsa pada kejayaan kemerdekaan, dan dengan sendirinya harus membawa bangsa kepada upaya tak berkeputusan untuk mencapai masyarakat yang adil dan makmur. Prinsip-prinsip itu mengambil bentuk "sikap bijaksana" seperti "keserasian tanpa menghilangkan kreativitas perorangan", kesediaan berkorban untuk mengorbankan kepentingan sendiri untuk kepentingan orang lain, melakukan banyak hal untuk orang lain tanpa mengharapkan imbalan *(sepi ing pamrih, rame ing gawe)*, kesabaran dalam kesulitan dan penderitaan, dan seterusnya. Karena adanya sikap yang demikian bijaksana dalam dirinya, bangsa Indonesia menjadi bangsa pencinta perdamaian, sopan kepada orang

lain tanpa sedikitpun menyerahkan diri kepada akibat-akibat koruptif dari modernisasi, giat berkarya tetapi memiliki akar yang dalam pada kehidupan yang kaya dengan refleksi dan meditasi, serta sabar tetapi tekun dalam membangun masyarakat yang adil bagi masa depan. Walaupun bertentangan satu sama lain, semua nilai di atas kini menjadi bahan kontemplasi paling intensif dalam penyiapan dan penyelenggaraan indoktrinasi falsafah negara Pancasila melalui Penataran P4 *(Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila)*[2] yang terkenal itu.

Idealisasi kekanak-kanakan atas "nilai-nilai luhur bangsa" ini tak terhindarkan lagi hingga berbenturan dengan pengamatan kritikus-kritikus sosial seperti Adnan Buyung Nasution, Sutan Takdir Alisjahbana, J.B. Mangunwijaya, M.A.W Brouwer dan Mahbub Djunaedi. Penggambaran yang sering satiris dan parodi mengiris yang mereka ungkapkan mempertanyakan validitas klaim begitu tinggi akan kejujuran sebagai "nilai bangsa" di hadapan kenyataan akan meluasnya korupsi endemik dalam hampir setiap lapisan masyarakat. Atau kesatriaan di hadapan penderitaan kalau diingat mayoritas bangsa,terutama kaum intelektualnya,[3] tidak mau mempertahankan dan membela warga negara yang tak bersalah dari penyiksaan, perlakuan tidak manusiawi dan bahkan dibunuh secara kolektif, seperti yang terjadi dalam pergolakan sosial yang dahsyat segera setelah "percobaan penggulingan kekuasaan oleh kaum komunis" tahun 1965. Manusia hanyalah mampu bersabar secara pasif di hadapan rezim-rezim tidak demokratis yang datang secara berurutan, tanpa mampu menumbuhkan keberanian

---

2 Di masa pemerintah diktator Soeharto, pemimpin Orde Baru, doktrin ini sangat terkenal dan hegemonik sekaligus menakutkan. Inilah alat Soeharto untuk merepresi rakyatnya.

3 Posisi kaum intelektual seperti itulah yang digambarkan oleh Julien Benda dalam karya klasiknya *La Trahison des Clercs*. Buku tersebut telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Penghianatan Kaum Intelektual*. Posisi intelektual yang tidak peka terhadap persoalan masyarakat itu pulalah yang digambarkan Gramsci sebagai intelektual yang hanya berada di menara gading, dan bukan intelektual organik yang terjun dan berjuang bersama masyarakat dalam arti yang sesungguhnya.

moral yang dibutuhkan untuk mempertahankan hak-hak asasi mereka yang paling mendasar.

Mereka yang sibuk dengan upaya mendudukkan "nilai-nilai luhur bangsa" pada tempat yang agung menjawab serangan di atas dengan jalan menunjukkan kemampuan bangsa untuk mengatasi tantangan paling dasar terhadap kehidupannya, dalam bentuk pemberontakan-pemberontakan separatis dan bahkan pertentangan intern yang tajam di lingkungan kelompok yang memerintah, tanpa kehilangan sedikitpun kerukunannya dan solidaritas sosial yang menjadi landasan kehidupannya. Manusia Indonesia tetap berhasil mempertahankan cara hidup mereka, apapun tantangan yang mereka hadapi dan penderitaan yang mereka alami dalam kehidupan. Adakah bukti lebih konkret akan kesatriaan mereka dari kenyataan adanya "nilai paling Indonesia" di antara semua "nilai-nilai luhur bangsa", mereka mampu bangkit dari kegagalan dan kehancuran tanpa kegetiran dan kepahitan sikap terhadap kehidupan itu sendiri? Kalau sikap seperti itu dianggap manusia Indonesia sebagai bangsa *melempem*, apa boleh buat! Catatan sejarah telah menunjukkan manusia Indonesia mampu menjadi orang-orang revolusioner dalam sekejap mata, kalau mereka ingin. Tetapi manusia Indonesia sebagai bangsa cukup bersabar untuk menumbuhkan pendekatan gradual mereka sendiri untuk mengangkat derajat mereka dari belenggu sejarah.

Pada gilirannya, para kritikus sosial dapat mengemukakan argumentasi bahwa kejadian pembunuhan tak manusiawi atas diri orang atau kelompok tak bersalah di kala ada ledakan kemarahan berumur pendek yang terjadi dalam urutan waktu yang teratur menunjukkan bahwa kegetiran dan kepahitan menguasai jiwa bangsa, dikembangkan oleh watak terkenal manusia Indonesia untuk tersenyum dengan sopan sambil membenci sepenuh hati dan dilindungi oleh kecenderungan manusia Indonesia untuk lempar batu sembunyi tangan. Tetapi tugas tulisan ini hanya untuk menunjuk kepada dua ujung ber-

lawanan dalam pandangan atas karakteristik bangsa, bukannya terlibat terlalu jauh dalam pertengkaran mereka.

Pandangan Kaum Akademisi

Pandangan ketiga, yang tumbuh di kalangan akademis dan berbentuk pendekatan beragama dalam melihat barang yang sama, tidak mengikuti baik metode penyesalan diri sendiri yang digunakan para kritikus sosial maupun pandangan berkebalikan untuk mengidealisir sejumlah nilai sebagai "nilai-nilai luhur bangsa." Menurut pendapat ketiga ini, kita harus mengikuti pembuktian yang diikuti oleh kajian empiris yang dilakukan para sarjana berbagai disiplin ilmu. Dalam melakukan hasil pembuktian itu, para akademisi terpecah menjadi dua kelompok utama. Pertama-tama mereka yang menunjuk, sesuai dengan premis-premis antropologis dan yang sebangsanya kepada kenyataan bahwa sejumlah orientasi tertentu (biasanya mengambil bentuk sebuah nilai-nilai tradisional seperti ketundukan kepada cara hidup priayi keraton) ternyata menghadap kepada sikap-sikap dan penguasaan keterampilan yang diperlukan untuk mengambil inisiatif mengatasi tantangan menghadapi modernisasi. Contoh Prof. Koentjaraningrat,[4] yang menekankan kenyataan mentalitas priyayi sebagai penghambat pembangunan, menunjukkan baik kekuatan maupun kelemahan pendekatan ini.

Kekuatannya terletak dalam kenyataan bahwa pemusatan pada sejumlah nilai atau orientasi, umumnya dengan menggunakan teknik-teknik yang dikembangkan mula-mula oleh para peneliti seperti Clyde Kluckhohn untuk identifikasi skala orientasi kehidupan sekelompok manusia (persepsi mereka tentang penggunaan waktu, nasib dan sebagainya), pengukuran yang tepat atas nilai-nilai atau orientasi tersebut dapat diperoleh dengan cara objektif. Lebih jauh lagi, banyak sekali pengertian objektif, umumnya dengan cara yang salah

---

[4] Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan,* Jakarta, Gramedia, 1974.

tetapi dianggap ilmiah, akan kekuatan-kekuatan yang bekerja untuk menyumbangkan sesuatu kepada nilai-nilai dan orientasi di atas, dengan hasil yang berbeda-beda di kalangan masyarakat yang beraneka warna di lokasi penelitian yang berlainan. Tetapi pendekatan seperti ini untuk menggali pokok persoalan seringkali menghasilkan sesuatu yang menghindari pertanyaan pokoknya, yakni apabila konflik yang dibutuhkan untuk mengarahkan kembali sebuah nilai yang dianggap negatif terhadap pembangunan, agar mengikuti jejak nilai lain yang dianggap positif bagi pembangunan? Keterbatasan ini timbul dari kenyataan bahwa pendekatan di atas cenderung untuk memperlakukan semua nilai dan orientasi sebagai sesuatu yang harus dibeda-bedakan dan akhirnya dipisah-pisahkan dari faktor kehidupan yang lain, guna memungkinkan para pengamat mengidentifikasi dalam pengertian paling jelas unsur-unsur yang membentuk nilai dan orientasi itu sendiri, karakteristiknya dan seterusnya. Karena keterbatasan itulah lalu berkembang sebuah pendekatan lain di kalangan para ilmuwan sosial belakangan ini, yang berusaha memahami hubungan antara nilai dan faktor-faktor lain dalam kehidupan secara lebih koheren. Pendekatan ini dimulai dengan anggapan bahwa pada dasarnya tak ada kelompok atau orientasi bersikap negatif terhadap perubahan. Dalam lingkungan orisinalnya semula, orientasi setiap kelompok manusia menyediakan cara untuk menyerap dan mencernakan kebutuhan akan perubahan, untuk kemudian diberikan responsi yang sehat oleh kelompok itu sendiri. Pendekatan ini tidak hanya memungkinkan para peneliti untuk mengenal cara-cara yang dikembangkan oleh berbagai masyarakat dalam menghadapi tantangan modernisasi belaka, tetapi juga untuk mengamati bagaimana lapisan-lapisan *(lawyers)* responsi suatu masyarakat membentuk suatu tema persambungan *(continuity)* yang dibutuhkan masyarakat itu untuk memodernisir diri tanpa kehilangan dasar-dasar kehidupan yang dianutnya. Sebuah kajian belakangan ini atas orientasi sosial-budaya empat masyarakat di Jawa menunjukkan bahwa sikap-sikap yang diambil untuk meminimalisir apa yang dirumuskan sebagai

"akibat-akibat negatif pembangunan" ternyata mengambil bentuk melestarikan satu atau dua aspek orientasi yang lama, tanpa keraguan sedikitpun untuk "membuang" sisanya, guna memberikan peluang kepada nilai-nilai baru yang lebih peka terhadap modernisasi dalam artiannya yang penuh. Upaya melestarikan "cagar-cagar sosial-budaya" ini, sebuah analogi atas tanah-tanah reservasi suku bangsa Indian di Amerika Serikat, muncul dalam berbagai bentuk, yaitu penegasan kembali beberapa tradisi sosial-keagamaan, kesediaan untuk lebih menggunakan bahasa daerah melebihi bahasa nasional, kesediaan pekerja dalam hierarki ekonomis dan tradisi yang ada dan seterusnya.[5]

"Kebangsaan Modern"

Setelah melakukan tinjauan sepintas atas jenis-jenis utama refleksi tentang karakteristik bangsa, kita dapat lebih jauh melakukan pengamatan atas apa yang menurut penulis membentuk nilai-nilai yang membedakan manusia Indonesia dari manusia-manusia yang lain. la bukan dalam pengertian manusia memegang monopoli dan hak eksklusif atas nilai-nilai tersebut, tetapi dalam pengertian cara-cara yang digunakan untuk memanipulir, dan bahkan terkadang menyalahgunakan nilai-nilai itu di hadapan faktor-faktor modernisasi. Tetapi sebuah aspek lain yang sangat penting guna memahami penumbuhan "bentuk terakhir" rasa menjadi "bangsa modern" haruslah diberi perhatian, sebelum kita dapat melangkah lebih jauh dalam tulisan ini.

---

[5] Nilai-nilai itulah yang dalam diskursus ilmu-ilmu sosial disebut dengan pengetahuan lokal (*local Knowledge*) (pembahasan tentang pengetahuan lokal bisa dilihat dalam tulisan Geertz, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Antropology*, London, Fontana Press). Nilia-nilai lokal/kearifan lokal/atau tradisi seperti itulah sebenarnya yang menjadi modal sosio-kultural kebangsaan kita. Karena, di dalam apa yang disebut dengan kultur lokal itu seringkali tersimpan pengalaman, jejak-jejak kreativitas dan pencapaian-pencapaian tertentu dari para jenius lokal dalam mengembangkan pandangan hidup, tata berpikir dan juga sistem sosial tertentu.

Secara historis, rasa "kebangsaan modern" berkembang sejak akhir abad yang lalu dan awal abad ini di kalangan dua kelompok yang sama sekali berbeda, apa yang dinamai "organisasi pemuda daerah" dan "gerakan Islam". Organisasi-organisasi seperti Jong Sumatra Bond dan gerakan Boedi Oetomo di Jawa menyediakan jalur unik bagi pengembangan rasa "kebangsaan modern" itu. Di pihak lain, gerakan-gerakan Islam di waktu itu telah berhasil untuk mencapai sebuah rasa solidaritas yang tak dapat lagi dibatasi pada sebuah daerah saja. Setelah beberapa abad penyebaran agama mereka di antara penduduk bermacam-macam di daerah yang berbeda-beda, yang menghasilkan penggunaan huruf Arab dalam penulisan bahasa lokal di kalangan lapisan masyarakat yang dapat membaca, di luar lingkungan terbatas keraton Jawa, di samping gerakan-gerakan tarekat yang lebih kurang berwatak nasional karena tersebar melampaui perbatasan administratif dan politis kerajaan-kerajaan yang ada, sudah wajar kalau berkembang rasa "kebangsaan modern" di kalangan gerakan Islam. Kenyataan di atas, menjelaskan mengapa gerakan keagamaan seperti Sarikat Islam tersebar begitu cepat dan luas, sehingga menjadi gerakan pertama yang benar-benar berwatak "nasional".

Perkumpulan-perkumpulan pemuda daerah adalah hasil langsung dan upaya mendidik anak-anak para bangsawan lokal dan pejabat pemerintahan dari semua daerah dan mengirimkan mereka ke kota-kota besar di Jawa untuk jarak waktu cukup lama. Para siswa belia itu segera merasakan kebutuhan untuk mendirikan perkumpulan menurut pengelompokan daerah, bukan lokal masing-masing. Demikianlah, pemuda-pemuda Aceh, Batak, Minangkabau, Bengkulu dan Sumatra Selatan merasakan kebutuhan untuk dikenal sebagai "Pemuda Sumatra". Bermula dari ikatan primodial sebagai sesama warga sebuah daerah yang sama dan dari tujuan sederhana memiliki perkumpulan untuk tempat berkumpul bulanan dan wadah untuk saling membantu di kala kesulitan, perkumpulan-perkumpulan itu segera berkembang menjadi sesuatu yang lain.

Bagaimana primordialnya sekalipun watak mereka pada permulaan, dengan segera *raison d'etre* yang lebih rasional terasa dibutuhkan oleh para pendiri perkumpulan–perkumpulan itu. Mereka harus mencari pembenaran bagi bantuan keuangan, atau bahkan hanya memperoleh izin berorganisasi untuk perkumpulan yang mereka dirikan. Kebutuhan akan tujuan yang lebih rasional dari hanya berorganisasi sekadar untuk berorganisasi saja akhirnya membawa sesuatu yang lain dalam pandangan hidup mereka, sebuah rasa memiliki dunia lebih luas dari dunia mereka semula, yang dibatasi oleh lokalitas orang tua mereka.

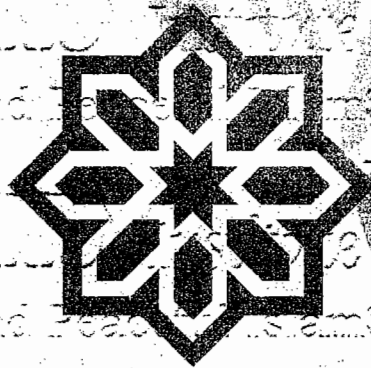
Secara psikologis, rasa memiliki dunia yang lebih luas dari dunia mereka semula ini juga membawakan sebuah hal lain, yaitu pelarian dari tugas mendefinisikan hubungan masing-masing dengan dunia semula dengan cara hidupnya yang spesifik. Pandangan hidup dan orientasi yang telah berubah di kalangan siswa-siswi belia itu memaksakan sebuah proses penuh kesakitan untuk melakukan pilihan antara ketundukan kepada cara hidup tradisional yang sudah tak dapat mereka terima lagi, dengan tata caranya mencekik dan peranan seremonial yang membosankan di satu pihak serta kesadaran akan kemungkinan-kemungkinan baru yang dapat diperoleh dengan mengikuti pola kehidupan modern di pihak lain. Para siswa daerah itu menemukan pemecahan bagi persoalan mereka dengan cara yang mudah untuk menggantikan kesetiaan semula dengan kesetiaan kepada entitas kemasyarakatan yang baru, seperti kesetiaan kepada masyarakat Sumatra sebagai pengganti kesetiaan semula kepada lokalitas masing-masing. Dengan menjadi pemuda Sumatra, seorang siswa Minangkabau dapat menghindari tuntutan untuk mendefinisikan rasa keterikatan kepada sebuah "dunia Minangkabau". Dalam pengertian ini, keberadaannya sebagai seorang pemuda Sumatra memungkinkannya untuk tetap menjadi seorang Minangkabau yang baik, tanpa membuatnya harus mempertanyakan validitas ba-

nyak aspek dan praktik kehidupan Minangkabau yang tidak sesuai dengan hati nuraninya.

Perspektif yang sama dapat juga diterapkan pada kasus gerakan-gerakan Islam sejak perempat pertama abad ini, terutama Sarekat Dagang Islam yang didirikan oleh Haji Samanhudi di Solo sekitar tahun 1905 dan Sarekat Islam di bawah Haji Oemar Said Tjokroaminoto. Dengan mengembangkan identitas baru, yang akhirnya berujung pada pencarian sebuah rasa kebangsaan yang baru bagi semua suku bangsa yang ada, para muslim yang taat (santri) itu menggantikan kebutuhan merumuskan posisi mereka sendiri dalam kaitan dengan tradisionalisme agama mereka sendiri, dengan rasa menjadi muslim baru, sebuah pertukaran yang dapat disifati sekarang ini sebagai pembaharuan tanpa terputusnya ikatan dengan masa lampau. Hal inilah yang menyebabkan mengapa Sarekat Islam (SI) segera dihadapkan kepada kesulitan-kesulitan intern dalam mengembangkan identitas diri ketika anggota-anggota Muhammadiyah, sebuah gerakan pembaharuan total yang memutuskan sama sekali ikatan-ikatan dengan masa lampau kaum muslimin di kepulauan Nusantara, memasuki keanggotaannya (atau lebih tepatnya, ketika banyak anggota Sarekat Islam juga menjadi anggota Muhammadiyah).

Pengembaraan rohani dari dunia lama ke dunia baru inilah dengan lanskap dan perbatasan yang belum jelas, yang membawakan kebutuhan untuk mengembangkan nilai-nilai dan orientasi baru, bahkan pemikiran-pemikiran sosial dan ideologi politik yang baru. Demikianlah terjadinya pemunculan spektrum begitu luas dalam pemikiran sosial dan ideologi politik di kalangan gerakan Islam dan perkumpulan pemuda daerah di tahun-tahun 1930-an. Juga munculnya komunitas orang dari kalangan anggota gerakan-gerakan Islam seperti Sarekat Islam, hal yang tidak mungkin terjadi belakangan di kalangan organisasi tersebut ketika pengembaraan rohani itu berakhir pada pemukiman-pemukiman tetap yang bernama kelompok-kelompok politik dalam wilayah Republik Indonesia.

Dilihat dari perspektif ini dapat dimengerti masih terdapatnya kekaburan tentang apa yang merupakan nilai-nilai yang membentuk karakteristik bangsa ini. Rasa menjadi sebuah bangsa, lahir dari kebutuhan mencari alternatif bagi kewajiban tidak menyenangkan untuk merumuskan hubungan masing-masing dengan dunia semula, membawakan unsur kesementaraan *(transitory element)* yang kuat ke dalam kehidupan bangsa hingga saat ini, tiga perempat abad setelah munculnya getaran rasa kebangsaan yang baru dan tiga puluh lima tahun setelah kemerdekaan bangsa diproklamirkan dalam tahun 1945.

Sejauh dilihat dan dipahami penulis, yang "paling Indonesia" di antara semua nilai yang diikuti oleh warga bangsa ini adalah pencarian tak berkesudahan akan sebuah perubahan sosial tanpa memutuskan sama sekali ikatan dengan masa lampau. Kita dapat saja menamainya sebagai pencarian harmoni, walaupun dengan begitu bersikap tidak adil terhadap pencarian besar dengan peranan dinamisnya dalam pengembangan cara hidup bangsa dan menyalurkannya ke jalan baru tanpa menghancurkan jalan lama, semuanya dalam proses yang berurutan. Nilai-nilai lain yang bersumber pada pencarian ini, atau yang dikembangkan untuk menunjangnya, dengan demikian merupakan gugusan terbesar nilai-nilai Indonesia dewasa ini, berupa solidaritas sosial yang didasarkan pada rasa kebangsaan tanpa mengucilkan getaran rasa impulsif untuk mengutamakan kelompok-kelompok yang lebih sempit *(kesetiaan suku dan seterusnya)*, nilai-nilai yang menampilkan watak kosmopolitan, yang masih diimbangi oleh rasa keagamaan yang kuat, kesediaan untuk mencoba gagasan-gagasan pengaturan kembali masyarakat *(social engineering)* berlingkup luas, tetapi dengan kendala sikap rendah hati yang timbul dari kesadaran akan kekuatan dasar masyarakat tradisional untuk mempertahankan keutuhan diri di masa perubahan yang berlangsung secara cepat dan di hadapan tantangan dramatis terhadap keberadaan mereka sendiri, *ad infinitum.*

Agama, Ideologi dan Pembangunan

Hubungan antara agama dan ideologi negara pada dasarnya telah menjadi perhatian para pemikir dari zaman ke zaman. Apalagi kalau dikaitkan dengan masalah pembangunan yang pada dirinya mengandung urgensi tersendiri pula. Dengan demikian, terdapat bahaya sangat besar berupa keinginan untuk menimbulkan minat belaka dalam membicarakan topik tersebut, tanpa dapat dikemukakan sesuatu yang fundamental untuk menjadi bahan renungan kita bersama. Apalagi kalau pendekatan yang diambil hanya untuk mencari kaitan di permukaan belaka antara agama dan ideologi negara, seperti yang sering dilakukan oleh juru penerang pemerintah di mana-mana di negara-negara yang sedang berkembang dewasa ini.

Gerakan Keagamaan dan Ideologi Negara

Guna menghindarkan bahaya seperti itu, baiklah tulisan ini dimulai dengan mengemukakan sebab-sebab mengapa di-

anggap relevan untuk membicarakan topik di atas, tanpa keinginan hanya mencari efek sensasional belaka. Yang paling utama, menurut pendapat penulis, adalah semakin banyaknya bukti yang menunjukkan besarnya hambatan dalam proses pembangunan, yang diakibatkan oleh kesalahpahaman sangat besar antara pihak penanggungjawab ideologi negara dan pimpinan gerakan-gerakan keagamaan dikalangan negara-negara yang sedang berkembang. Kesalahpahaman ini sudah begitu jauh menghantui hubungan antara agama dan ideologi negara, sehingga kehidupan politik di kebanyakan negara yang sedang berkembang lalu menjadi sangat labil. Tenaga sangat besar dihabiskan, sudah tentu dengan beban sangat besar atas jalannya pembangunan, hanya untuk membatasi meluasnya pengaruh gerakan-gerakan keagamaan yang dianggap menjadi musuh potensial bagi ideologi negara. Lambat laun beban itu membengkak sedemikian rupa, sehingga akhirnya sangat melambatkan, kalau tidak boleh dikatakan menghentikan sama sekali roda pembangunan yang semula diperhitungkan akan terlindung dari "*gangguan*" gerakan keagamaan dengan pengambilan tindakan-tindakan "*pengamanan politis*" seperti itu.

Retorika politik disusun sedemikian rupa, untuk membungkus kenyataan pahit tersebut serapat mungkin, guna tidak menimbulkan gejolak baru yang akan membuat keadaan semakin parah. Dalam tataran itu, retorika politik tersebut dikemukakan bersamaan dengan tindakan-tindakan yang berganda untuk melemahkan gerakan-gerakan keagamaan. Di satu pihak, gerakan-gerakan keagamaan "*dijinakkan*" dengan bantuan negara dalam jumlah sangat besar untuk peribadatan ritual, sedang di pihak lain didukung upaya untuk memojokkan gerakan-gerakan keagamaan yang memiliki aspirasi politis yang berwatak korektif terhadap politik pemerintah. Upaya pemojokkan biasanya dilakukan dengan menciptakan gerakan-gerakan keagamaan tandingan dengan fasilitas sangat besar dari aparat kenegaraan. Dalam istilah yang umum digunakan

di kalangan gerakan keagamaan yang merasa dipojokan, penciptaan gerakan alternatif tersebut dinamai politik *"memotong baja harus dengan baja"*.

Dalam hal hierarki gerakan-gerakan keagamaan mampu menghalangi pembentukan alternatif terhadap eksistensi mereka itu, melalui kohesi yang sangat tinggi dan organisasi yang tidak kalah rapinya dengan organisasi pemerintah, maka tidak dapat dihindarkan konfrontasi langsung antara penguasa dan gerakan-gerakan keagamaan. Baik yang menyuarakan aspirasi mayoritas bangsa, seperti perjuangan membela hak-hak petani kecil *(campesinos)* oleh beberapa gerakan Katolik di beberapa negara Amerika Latin,[1] maupun yang menyuarakan aspirasi minoritas seperti perjuangan sejumlah gerakan Islam di Philipina untuk mempertahankan hak-hak adat suku-suku bangsa Muslim di selatan negeri itu dari jangkauan penguasa pemerintah pusat dengan aparatnya yang menindas dan korup.

Konfrontasi langsung itu dapat mengambil bentuk bentrokan bersenjata dalam lingkup luas ataupun hanya terbatas di sebuah lingkungan kecil, maupun pertentangan fisik yang tidak seimbang antara para aktivis keagamaan yang tidak bersenjata dan menggunakan cara-cara damai (betapa militannya sekalipun) melawan aparat keamanan dengan kelengkapan pengawasan gerak-gerik dan penyidikan (termasuk penyiksaan fisik untuk mendapatkan informasi dari pihak tertahan) yang sering sekali bersifat ultra-modern. Tidak selamanya gerakan keagamaan berada dalam kedudukan lemah, terlebih-lebih jika mereka mampu membuat koalisi dengan sektor-sektor politik

---

[1] Di Amerika Latin inilah kemudian muncul apa yang disebut dengan Teologi Pembebasan. Kepedulian pokok teologi pembebasan sendiri awalnya bukanlah agama, tetapi pembebasan kaum miskin yang tertindas. Teologi Pembebasan bukanlah cabang tertentu dari teologi, melainkan orientasi keseluruhan refleksi teolgis, yaitu orientasi pembebasan kaum miskin dan tertindas. Seluruh refleksi kemudian dijalankan dari sudut pandang kaum miskin. Lihat, Gustavo Guitierrez, *A Theology of Liberation,* New York, Orbis Books, 1973. Lihat juga Roger Haight, *An Alternative Vision, An Interpretative of Liberation Theology,* New York: Paulist Press, 1985.

yang lain, seperti yang telah terbukti dengan adanya kasus Iran.

Perlawanan pasif dari pihak gerakan keagamaan, dalam artian sepenuhnya tidak mendasarkan diri pada perjuangan bersenjata (walaupun tidak dapat menghindarkan munculnya tindakan-tindakan kaum teroris di kalangan mereka sendiri), dalam beberapa hal sanggup membelokkan jalannya kehidupan bernegara dari acuan yang telah ditentukan semula. Kasus Turki masa kini langsung masuk dalam ingatan kita dalam hal ini. Munculnya penolakan militan (walaupun tetap secara damai) terhadap pengikisan nilai-nilai keagamaan oleh proses modernisasi yang secara formal menganut paham sekularisme di negeri itu, yang membawa kepada labilitas sangat besar dalam "pergaulan politik" antara kekuatan-kekuatan yang terwakili dalam lembaga perwakilan rakyat, akhirnya berakhir pada penggulingan kekuasaan kabinet parlementer oleh sebuah junta militer yang mengajukan program pemulihan keadaan yang dirumuskan sudah "menjurus kepada anarki". Demikian pula, gerakan al-Ikhwan al-Muslimun[2] di Mesir berkali-kali mampu memaksa pemerintah untuk mengambil politik yang berbeda dari garis yang semula dianut, walaupun dalam masalah perundingan langsung dengan Israel mereka tidak mampu memaksakan sesuatu kepada Presiden Anwar Sadat.

Tidak Mundur dari Ketetapan Pendirian

Yang jelas sekali, gerakan-gerakan keagamaan memutuskan untuk mengemukakan pikiran-pikiran alternatif terhadap apa yang dijalankan oleh pemerintah, biasanya jarang sekali mereka mundur dari ketetapan mereka itu, walaupun besar

[2] Al-Ikhwan al-Muslimun dianggap cikal bakal berbagai gerakan "fundamentalisme" Islam, khusus di Timur Tengah, yang memberikan inspirasi bagi sejumlah gerakan Islam di berbagai kawasan lain. Al-Ikhwan al-Muslimun didirikan di Ismailiyah (Mesir) tahun 1928 oleh Hasan al-Bana (1906-1949), yang nama lengkapnya Hasan bin Ahmad bin Abdurrahman al-Banna. Al-Ikhwan al-Muslimun semula merupakan sebuah jamaah yang murni religius dan filantropis, yang bertujuan menyebarkan moral Islam. Munculnya dipicu oleh luasnya dominasi imperialis Barat.

risiko yang harus mereka hadapi dalam bentuk persekusi dan penindasan atas aspirasi mereka. Kasus para "pemimpin oposisi" Korea Selatan, seperti Kim Dae Jung, yang mendasarkan gerakan moral politis mereka atas keyakinan agama Nasrani dan para pemimpin partai keselamatan nasional di Turki, di bawah pimpinan Nejmedin (ejaan Turki: Necmettin) Erbakan, adalah contoh yang nyata dalam hal ini. Ketahanan seperti ini sudah terbukti sebelumnya, yaitu di masa perjuangan kemerdekaan dari tangan penjajah, dan dalam perkembangannya di masa pembangunan mengambil bentuk perlawanan terhadap apa yang di rumuskan sebagai "penjajahan terselubung" oleh perusahaan-perusahaan multinasional, persekutuan-persekutuan militer dan sebagainya.

Ketetapan pendirian gerakan-gerakan alternatif yang berlandaskan pada aspirasi keagamaan itu datang dan tumbuh dari kemampuan merumuskan pemikiran mereka yang berasal dari sumber-sumber ajaran agama, sehingga apapun yang mereka yakini memiliki dimensi keabadian perjuangan dan kelanggengan cita-cita. Pengorbanan yang harus diberikan hanya merupakan sebagian saja dari keseluruhan perjuangan yang tidak akan pernah berhenti. Kegagalan demi kegagalan hanya menjadi susunan bata yang akan membentuk gedung indah yang dicita-citakan, darah dan keringat yang tercurah adalah penyiram bagi tumbuhnya cita-cita itu sendiri. Konsep kesyahidan *(martyrdom)* mendudukkan akibat tindakan persekutif dan penindasan fisik dalam kerangka yang sama sekali berlainan dari apa yang dimaksudkan oleh aparat yang melaksanakan persekusi itu sendiri. Munculnya ketahanan luar biasa untuk terus memperjuangkan aspirasi di hadapan segala macam kesulitan dalam intensitas sedemikian besar, sebagai studi yang praktis dicapai oleh setiap gerakan alternatif kalau telah menemukan "diri"nya, membawakan problema besar berupa "lingkaran setan" eskalasi perlawanan versus "tindakan pengamanan pemerintah" di banyak negara yang sedang berkembang. Eskalasi dalam konflik antara gerakan keagamaan

di satu pihak dan pemerintah di pihak lain, dengan bebannya yang demikian besar atas kelangsungan pembangunan adalah persoalan dasar yang dihadapi oleh umumnya negara yang sedang berkembang.

Memang ada upaya untuk menutupi wujud persoalan dasar ini, dengan mengetengahkan berbagai "persoalan dasar" lain, seperti kesulitan sangat besar dalam mengubah sikap hidup tradisional, kecilnya kemampuan untuk segera mengembangkan sumber-sumber alam atas tenaga dan swakarsa sendiri, tidak tersedianya kelengkapan teknis untuk mendirikan infrastruktur sosial-ekonomi yang diperlukan dalam mutu dan lingkup yang cukup bagi kebutuhan pembangunan dan seterusnya. Namun, masalah-masalah "teknis" seperti itu, betapa mendasarnya sekalipun, tidak memunculkan kerawanan situasi yang dibawakan oleh kesalahpahaman antara ideologi negara dan keyakinan agama yang muncul di sejumlah besar negara berkembang dalam dua dasawarsa terakhir ini. Bagaimanapun juga, akan sia-sialah kecenderungan menutupi permasalahan sebenarnya, karena ia hanya akan menunda saja penyelesaian persoalan dasar itu sendiri secara tuntas, dengan bahaya ledakan-ledakan sosial yang hebat sebagai "jalan penyelesaian". Sikap menutup mata terhadap persoalan dasar di atas akan membuat konflik yang ditimbulkan tak terkendalikan lagi *(unmanageable conflict)* dalam jangka panjang.

Pertentangan yang Berlarut

Tinjauan atas kesulitan-kesulitan dalam hubungan antara aspirasi agama dan ideologi negara harus dipusatkan pada pertumbuhan ideologi negara itu sendiri di kebanyakan negara-negara yang sedang berkembang, yang prosesnya belum menetap. Pemusatan perhatian seperti ini akan membawa kepada pengenalan mendalam atas sumber-sumber kesulitan hubungan di atas, sehingga pemecahan masalah yang diusulkan juga dapat dilakukan secara tuntas karena berpijak pada persoalan yang nyata.

Kesulitan-kesulitan itu bermula pada proses penumbuhan ideologi negara yang berjalan secara labil. Pertentangan antara ideologi-ideologi sekular dan teokratis senantiasa berjalan berlarut-larut, dan biasanya tidak selesai dengan hanya tercapainya kompromi formal saja. Kasus penetapan Pancasila sebagai ideologi negara Republik Indonesia dapat dikemukakan dalam hal ini. Aspirasi sekularistis dari gerakan-gerakan nasionalis dan gerakan-gerakan keagamaan non-Islam berbenturan dengan aspirasi "golongan Islam" dengan hebatnya di saat-saat kritis menjelang tercapainya kemerdekaan formal dari tangan tentara pendudukan Jepang.[3]

Segera setelah tercapainya "penyelesaian" formal berupa ideologi negara yang dinamai Pancasila. Perbenturan masih berlanjut dalam bentuk upaya "pengamanan" Pancasila itu sendiri di lingkungan masing-masing pihak, dari kemungkinan "penyimpangan" oleh pihak lawan politik *(political adversaries)*, yang berbeda dari musuh politik atau *(political enemies)*. Upaya itu terutama ditumpukkan pada tindakan-tindakan politik untuk sejauh mungkin menguasai aparat pemerintahan dan kelengkapan negara. Baik di masa perjuangan fisik mempertahankan kemerdekaan (1945-1949), masa Demokrasi Liberal (1950-1959), masa "demokrasi" terpimpin (1959-1966) maupun di masa Orde Baru sejak 1966, "pengamanan" ideologi negara dari kemungkinan "salah penafsiran" senantiasa mengambil bentuk penguasaan aparat pemerintahan dan kelengkapan negara dan "mendayagunakannya" bagi perumusan

[3] Perdebatan tentang dasar negara sesungguhnya telah terjadi lama, baik pada masa pra kemerdekaan sampai pasca kemerdekaan. Beberapa kalangan muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara, bahwa syariah harus diterima sebagai konstitusi negara. Kalangan ini mengikuti pandangan-pandangan Rasyid Ridha, Sayyid Qutb, Abu 'Ala al-Maududi juga Ali al-Nadvi. (lihat James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation State,* Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Sementara sebagain kalangan muslim yang lain berpendapat bahwa Islam tidak meletakkan pola baku tentang teori negara (sistem politik) yang harus dijalankan oleh *ummat.* Salah satu pandangan yang digunakan adalah gagasan dari Muhammad 'Imara. Lihat Muhammad 'Imara, *Al-Islam wa al-Sulthah al-Diniyah,* Kairo: Dar al-Thaqafah al-Jadidah, 1979.

"penafsiran yang benar" atas ideologi negara. Di saat ini, upaya tersebut mengambil bentuk penataran Pedoman Penghayatan Pengamalan Pancasila (P4) secara tidak berkeputusan, walaupun dalam kenyataannya muncul juga "perlawanan-politis" *(political adversity)* terhadap rancangan ketetapan MPR yang melandasinya dalam sidang umum yang lalu, karena ketakutan justru kepada besarnya kemudahan untuk melakukan penyelewengan penafsiran melalui rancangan ketetapan itu sendiri.

Kasus perkembangan Pancasila sebagai ideologi negara seperti di kembangkan di atas, bukanlah kasus yang unik. Di banyak negara, pertumbuhan awal dari ideologi negara dan kemudian proses pemantapannya mengambil bentuk dialog intensif antara pihak-pihak yang berbeda pendapat. Ada yang berupa dialog terbuka untuk mendiskusikan penafsiran konstitusi, seperti dilakukan kaum federalis dan kaum republiken (terutama Hamilton melawan Jefferson) di Amerika Serikat pada dua dasawarsa pertama abad kesembilan belas dan kemudian antara kaum konfederasi yang menghendaki dilanjutkannya perbudakan dan kaum abolisionis yang berpendirian sebaliknya pada pertengahan abad yang sama. Tetapi dialog itu ada pula yang mengambil bentuk proses "tawar-menawar yang sepi" *(silent bargainings)*, seperti yang berlangsung di negeri kita dalam dasawarsa enampuluhan dan tujuhpuluhan dan kemungkinan besar masih berlanjut dalam dasawarsa delapan puluhan ini. Proses tolak angsur *(tug of war)* antara aspirasi teologis dan aspirasi sekular yang berlangsung di negeri kita dewasa ini adalah bagian dari jalannya "tawar-menawar yang sepi" itu.

Dialog di seputar ideologi negara itu mengambil cara penyelesaian sementara yang berbeda-beda pula pada tahap yang berlainan, sebelum pada akhirnya dicapai kesepakatan yang lebih kurang berwatak menetap. Penyelesaian sementara itu adakalanya pertumpahan darah dalam skala besar, seperti perang saudara di Amerika Serikat di abad yang lain, perang Biafra di Nigeria dan "perang kemerdekaan" bangsa Bangali di

Pakistan Timur melawan otoritas "penjajahan" Pakistan Barat yang berkesudahan pada lahirnya negara baru Bangladesh. Tetapi yang lebih sering terjadi adalah penumpasan pendirian yang dianggap menentang konstitusi, seperti aspirasi gerakan-gerakan separatis DI, RMS, PRRI-Permesta dan OPM di negeri kita. Penumpasan itu dapat terjadi secara fisik, dalam bentuk tindakan militer atas gerakan yang dianggap sebagai separatis, tetapi dapat pula terjadi dalam bentuk pelarangan sesuatu paham melalui proses perundang-undangan, seperti terjadi atas "ideologi" kasta dari beberapa kelompok Hindu konservatif di India, beberapa gerakan politik seperti Masyumi dan PKI di negeri kita (walaupun yang terakhir ini melalui pertumpahan darah dalam skala besar pula) dan gerakan al-Ikhwan al-Muslimun di beberapa negara Arab (Mesir, Syiria dan Irak).

Penyelesaian sementara itu juga tidak selamanya berakhir pada kerugian pihak yang semula dituduh sebagai "gerakan separatis", walaupun harus diakui kebanyakan memang berakhir seperti itu. Dua buah kasus menonjol yang dapat dikemukakan di sini, masing-masing mewakili model penyelesaian tersendiri, adalah kasus Iran dan Pakistan. Pada kasus Iran, gerakan keagamaan semula dipojokkan sebagai reaksioner, terbelakang, tradisional, kolot dan sebagainya. Pada waktu perlawanan tak kunjung padam, gerakan keagamaan bahkan dituduh sebagai penyimpang dari garis modernisasi dan kemajuan, tidak mengerti tujuan *"revolusi putih"* yang dilancarkan bekas Shah Reza Pahlevi. Kalaupun tidak langsung dituduh sebagai "kelompok separatis" dalam artian fisik, gerakan keagamaan yang dipimpin para mullah dicap sebagai "separatis maknawi". Setelah mengalami pergulatan seru semenjak tahun 1964, dengan puncak kemelut tahun 1977-1978, justru "gerakan separatis" tersebut yang berhasil memenangkan konflik yang berkepanjangan itu. Pola kemenangan tersebut, dengan menggunakan cara memunculkan agama sebagai "ideologi tandingan" terhadap ideologi negara yang ada, sebagaimana diistilahkan oleh Muhammed Ayub dari Australian National

University, bagaimana sementaranya sekalipun penyelesaian politis yang dicapainya, jelas sekali telah memberikan bekasnya sendiri atas perkembangan pemikiran keagamaan di perempat terakhir abad kedua puluh ini.

Kasus Pakistan menunjukkan penyelesaian yang sedikit banyak juga berbeda dari jalur umum penyelesaian atas kerugian "gerakan separatis" di mana-mana. Pada mulanya, gerakan-gerakan keagamaan juga berada di pinggiran kekuasaan, dengan predikat "gerakan separatis" yang membahayakan kelangsungan proses membangun di masa berbagai macam pemerintahan semenjak Ayub Khan merebut kekuasaan melalui kudeta militer. Puncak "pemojokan" itu terjadi pada saat pemerintahan Partai Rakyat Pakistan di bawah pimpinan Zulfikar Ali Bhuto. Politik Bhuto untuk memunculkan kerakyatan (populisme) yang dikombinir dengan nasionalisme, ternyata diterima oleh para pemimpin gerakan agama Pakistan sebagai penciptaan "ideologi tandingan" terhadap ideologi keagamaan yang telah lebih dua puluh tahun menjadi kesepakatan bersama (walaupun dalam berbagai corak formalitas kenegaraan). "Provokasi Ali Bhuto itu ternyata harus dibayar mahal sekali olehnya, yaitu dalam bentuk koalisi antara unsur-unsur militer yang bersikap keras dan gerakan-gerakan keagamaan Pakistan. Koalisi yang berwatak "memelihara status quo" (kembali meminjam istilah Ayub) itu menunjuk pada jenis penyelesaian sementara yang berbeda dari kasus Iran, yaitu kemampuan gerakan keagamaan untuk menghalau posisi terpojok sebagai "gerakan separatis" dengan jalan memasuki koalisi dengan pihak-pihak lain yang lebih toleran kepadanya.

Tanggapan terhadap Krisis Ideologis

Ketiga jenis penyelesaian sementara dalam kemelut ideologi negara di atas, yaitu pelarangan atas "gerakan separatis," kemenangan paham yang semula dianggap "separatis" dan penyertaan "paham separatis" dalam pemerintahan berkat koalisi dengan unsur-unsur status quo (tentara dan sebagainya),

menunjukkan dengan jelas betapa besar ragam responsi terhadap krisis ideologi yang berlangsung berkepanjangan. Pendekatan beberapa raja muslim kepada gerakan-gerakan keagamaan, sebagian karena pengaruh kejadian-kejadian di Iran dan sebagian lagi karena kesulitan masing-masing yang semakin sulit dipecahkan, dapat dilihat di Maroko, Yordania dan Malaysia, sebagai salah satu cara mencari penyelesaian sementara di antara spektrum yang sebenarnya cukup luwes variasinya.

Kemelut di sekitar ideologi negara dan munculnya berbagai jenis penyelesaian sementara untuk mengatasi kemelut itu (bahkan justru munculnya penyelesaian sementara itu sendiri, tanpa mampu dicapai penyelesaian secara tuntas), menunjukkan betapa pekanya persoalan yang dihadapi oleh negara-negara yang baru berdiri dalam abad ini. Upaya menutupi persoalan sebenarnya justru tidak membantu pencarian pemecahan yang sebenarnya dibutuhkan. Persoalan utamanya adalah tetap besarnya persepsi di kalangan gerakan-gerakan keagamaan akan konsolidasi ideologi negara sebagai "kerugian" bagi nilai-nilai transendental yang mereka yakini dan anut.

Kesibukan menciptakan infrastruktur kenegaraan berwatak rasional dan berfungsi teknis secara efisien sering mengakibatkan sikap untuk mengabaikan persepsi di atas. Sebagian karena oportunisme politik dan sebagian lagi karena ketidakmampuan membuka cakrawala politik yang dapat diterima secara tulus oleh semua kalangan, proses pengabaian persepsi akan kerugian yang diderita nilai-nilai transendental berjalan semakin lama semakin jauh, hingga saat munculnya tantangan gerakan-gerakan keagamaan yang memajukan paham-paham alternatif terhadap penafsiran resmi atas ideologi negara. Pemecahan yang serba berkeseimbangan dan berwatak rasional sudah sangat lambat untuk diajukan sebagai responsi terhadap tantangan yang sejak semula tidak berhasil dideteksi itu. Terbuka pilihan hanya antara dua hal yang sama-sama tidak menguntungkan sebagai pemecahan sementara: konfrontasi

langsung dengan paham-paham alternatif itu (seperti dilakukan pemerintahan Marcos di Filipina terhadap gerakan Katolik yang mengajukan konsep "pembangunan manusiawi" atau *human development*) atau akomodasi oportunistis yang tidak memuaskan sama sekali (seperti yang terjadi di Pakistan sekarang).

Penyelesaian sementara yang dicapai, dalam keadaan demikian, membawa dalam dirinya benih-benih bagi perbedaan paham yang fundamental di belakang hari. Koalisi karena kebutuhan sementara *(marriage of convenience)* tidak akan berumur panjang, karena ketegangan akan timbul antara pihak-pihak yang terlibat, ketika masing-masing harus menentukan responsi terhadap tantangan dari paham alternatif terhadap ideologi negara. Larinya sejumlah pemikir keagamaan yang dinamis dari Pakistan untuk hidup di luar negeri sekarang ini, seperti Fazlur Rahman dan A. Kazi, dalam jangka panjang hanya akan menimbulkan kesulitan-kesulitan bagi pemerintahan Ziaul Haq. Memanggil mereka kembali pulang ke Pakistan akan membuat marah partner-partnernya dalam koalisi yang memerintah, tetapi membiarkan para pemikir itu tinggal di negeri orang hanya akan menambah kesulitan-kesulitan di bidang pemikiran keagamaan, karena justru dari mereka sajalah dapat diharapkan pemecahan yang kreatif di bidang yang dianggap paling menentukan sekarang ini: merumuskan hubungan agama dan negara secara dewasa dan rasional.

Pendekatan oportunistis antara Presiden Anwar Sadat dan kelompok inti dalam gerakan al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir beberapa tahun yang lalu, ternyata tidak tahan tehadap "tantangan" yang muncul dari kebutuhan akan pendekatan antara Mesir dan Israel yang akhirnya bermuara pada persetujuan Camp David. Tentangan al-Ikhwan al-Muslimun terhadap perdamaian Mesir-lsrael dengan segera memaksa Anwar Sadat untuk mengambil tindakan keras tehadap gerakan tersebut. Koalisi untuk tujuan sedemikian sederhana antara aspirasi keagamaan dan kekuasaan yang pada dasarnya berwatak

sekuler, sedang mengalami ujian berat di banyak negara, seperti Salvador, Meksiko, Maroko, Tunisia, Malaysia, Indonesia dan Bangladesh.

Pembangunan Membawa "Titik Tengkar"

Masukan *(input)* "tahap membangun" sering membawakan permasalahan baru ke dalam suasana hubungan yang sudah labil antara ideologi negara dan aspirasi agama, sehingga menambah labilitas itu lebih jauh lagi. Beberapa aspek pembangunan, seperti tujuannya, polanya, pembiayaannya, dan struktur aparat pelaksananya, secara bersama- sama atau terpisah satu dari yang lain membawakan "titik tengkar" *(points of contention)* tersendiri dalam dialog yang sudah tersendat-sendat jalannya antara kekuasaan yang pada dasarnya memiliki orientasi sekular dan gerakan-gerakan keagamaan.

Tujuan pembangunan yang umum diambil oleh negara-negara yang sedang berkembang dalam dasawarsa yang lalu, yaitu peningkatan produktivitas melalui insentif-insentif material, banyak sekali dikritik oleh pihak yang saling berbeda (bahkan bertentangan) dalam pandangan hidup masing-masing, seperti antara golongan intelektual kosmopolitan dan gerakan-gerakan Marxis-Leninis di beberapa negara.[4] Tetapi pada umumnya hanya kelompok-kelompok vokal dalam berbagai gerakan keagamaan yang secara tekun membina tantangan terhadap perumusan tujuan pembangunan seperti itu. Keluhuran nilai hidup manusia, sebagai nilai tertinggi yang mereka

[4] Salah satu kritik pedas atas konsep pembangunan ini dilontarkan oleh Mahbub al Haq dalam karyanya *The Poverty Curtain*, 1976. Ia melihat bahwa pembangunan dan konsep-konsep pertumbuhan yang dipaksakan oleh negara maju terhadap Dunia Ketiga justru menimbulkan tirai-tirai kemiskinan yang semakin menebal. Di situlah maka apa yang dikatakan Robertson (1984) dalam hal-hal tertentu ada benarnya. Robertson mengatakan bahwa pembangunan seringkali merupakan usaha ambisius manusia yang kadang mengesampingkan persoalan etika. Padahal seharusnya tujuan utama pembangunan, sebagaimana dikemukakan ekonom Inggris Dudly Seers pada tahun 1969, adalah untuk mengakomodasi kepentingan martabat manusia demi kesejehateraan masyarakat.

anut dalam kehidupan, membawa mereka kepada penolakan langsung atas tujuan pembangunan yang sedemikian materialistis. Karena tujuan pembangunan menyangkut strategi membangun yang akan diambil, dengan sendirinya tantangan yang mereka ajukan segera merembet ke lain-lain sektor, sehingga dalam waktu tidak terlalu lama menjadi penolakan terhadap keseluruhan konsep pembangunan yang dirumuskan oleh kekuasaan yang sedang memerintah.

Dalam situasi di mana dialog antara kekuasaan negara dan aspirasi gerakan keagamaan dapat dilangsungkan secara terbuka dalam diskusi bebas, penolakan artikulatif atas konsep dasar pembangunan itu akan berakhir pada penyediaan konsep tandingan yang dapat dijadikan isu dalam pemilihan umum, walaupun belum tentu dapat dilaksanakan jika para perumusnya memenangkan pemilihan umum itu sendiri. Dalam situasi di mana dialog itu terjadi dalam bentuk proses "tawar-menawar yang sepi" tentang itu muncul dalam sejumlah slogan *(catchwords)* yang hanya secara terselubung saja berwatak kritis, seperti tuntutan pembangunan harus bertujuan mengembangkan "manusia seutuhnya" di negeri kita.

Pola pembangunan yang dianut juga dapat menjadi titik sengketa. Patutkah dirumuskan pola itu sebagai dorongan sektor-sektor produktif untuk mengembangkan diri, dan dengan demikian mengangkat derajat sektor-sektor lain yang tidak begitu produktif? Sudah memadaikah pola perencanaan yang disentralisir bagi kebutuhan pembangunan yang sebenarnya, mengingat uniformitas pendekatan yang dilakukan akan menimbulkan hambatan-hambatan birokratis yang tidak teratasi lagi dikemudian hari? Bukankah dorongan terhadap sektor yang kuat justru tidak akan mengekalkan ketimpangan sosial yang sudah ada? Seribu satu pertanyaan lagi dapat diajukan ke alamat kekuasaan yang merumuskan dan melaksanakan pembangunan berencana. Gerakan keagamaan sering menimbulkan kesulitan bagi pihak pemegang kekuasaan, bukan hanya karena mengajukan rumusan-rumusan tandingan di

sektor pola pembangunan yang diikuti, melainkan juga karena rumusan-rumusan tandingan itu dicobakan dalam skala besar secara tekun dan menetap.

Di saat pemerintah sejumlah negeri mengabaikan tuntutan akan *landreform,* karena alasan stabilitas keadaan negara, gerakan keagamaan justru mulai melaksanakan program mereka sendiri, seperti apa yang dilakukan Uskup Agung Jose Maria Pirez dan Joao Pesoa di Brasilia, Uskup Mansap di Thailand dan Swami Agnivesh dengan gerakan Aria Samaj-nya di negara bagian Haryana di India. Altematif yang mereka kemukakan, walaupun berbeda satu dari yang lain, membuat bertambah labilnya keadaan, yang pada dirinya sendiri sudah harus memikul beban keresahan sosial akibat marginalisasi tanah tempat tinggal mereka yang sangat miskin *(destitutes)* di kota-kota besar dan pemusatan pemilikan dan penguasaan tanah di pedesaan. Gerakan keagamaan memberikan dukungan kepada perjuangan suku-suku terpencil yang menentang pembangunan bendungan tinggi Chico di Filipina, sebuah proyek penyediaan energi listrik yang sangat dibutuhkan. Banyak lagi deretan swakarsa yang muncul dari gerakan-gerakan keagamaan, yang berwatak alternatif terhadap pola pembangunan yang dilaksanakan pemerintah.

Masalah pembiayaan pembangunan, sebagian masukan baru ke dalam situasi yang sudah labil dalam hubungan antara ideologi negara dan aspirasi gerakan keagamaan, membawakan persoalan-persoalan tersendiri. Salah satu di antaranya adalah masalah bantuan luar negeri dalam skala massif, yang hasilnya hanya tampak dalam perlombaan kemewahan di kalangan atas dan penguasaan sumber-sumber produksi oleh perusahaan-perusahaan multinasional. Sudah tentu gerakan keagamaan tidak dapat menerima "kenyataan tak terelakkan" ini, sebagaimana dikemukakan para perencana pembangunan di negara-negara yang sedang berkembang, sebagian karena alasan-alasan sosial-ekonomis dan sebagian lagi karena alasan keagamaan murni. Demikian pula penyediaan proyek-proyek

pembangunan pada tingkat mikro di lapangan, haruslah dapat dari "atas" melalui kredit-kredit yang dialokasikan oleh pemerintah, ataukah justru didapatkan dari "bawah" melalui swadaya dan swakarsa masyarakat sendiri? Patutkah didirikan koperasi yang langsung memperoleh kredit dari luar, ataukah justru harus diambil pendekatan mendirikan prakoperasi yang bermodalkan uang yang dikumpulkan dari anggotanya sendiri secara akumulatif?

Struktur aparat pembangunan juga dapat menjadi "titik tengkar" antara pelaksana pemerintahan dan gerakan keagamaan. Berhakkah struktur itu menetapkan sendiri prioritas pembangunan, yang di mata gerakan-gerakan keagamaan itu justru hampir selamanya melakukan kesalahan-kesalahan fundamental dalam identifikasi prioritas itu sendiri. Bagaimana pertanggungjawaban atas kesalahan-kesalahan perencana maupun pelaksana pembangunan dapat diminta dari struktur yang pada dirinya sendiri sudah tidak mampu memahami tuntutan dasar akan keadilan? Bagaimanakah pengambilan keputusan yang mendasar dapat diserahkan pada struktur yang dalam dirinya sendiri penuh titik-titik lemah yang bersifat fundamental, sehingga akhirnya struktur itu sendiri mudah dimanipulir untuk melestarikan ketimpangan sosial dan ketidakadilan?

"Kedamaian Mencemaskan"

Dari apa yang diuraikan di depan jelas sekali potret diri hubungan antara pelaksana ideologi negara (yang sudah difungsikan dalam pemegang kekuasaan pemerintahan) dan gerakan-gerakan keagamaan tampak penuh persoalan yang cukup membawa kepada labilitas keadaan. Hubungan lancar di permukaan tidak dapat menyembunyikan keresahan luar biasa besarnya sebagian arus bawah, sehingga ketenangan yang tampak di luar hanya menyembunyikan "kedamaian mencemaskan" (*uneasypeace*) yang menjadi hakikat persoalan sebenarnya.

Kalau gambar diri itu ditangkap dalam sejumlah kisah (*sequences*), akan muncul deretan hal-hal berikut: anggapan tentang "penyelewengan ideologi negara" di pihak penguasa dan di pihak gerakan keagamaan, cara penanganan masalah "penyelewengan" tersebut menurut pandangan penguasa dan pandangan gerakan keagamaan, dan strategi yang berbeda dalam "memasarkan" cara yang dipilih masing-masing. Pengenalan akan gambar diri secara dinamis ini dapat membawa kita kepada penemuan pemecahan persoalan yang berlandaskan pada kenyataan-kenyataan yang memang terwujud, bukannya "perkiraan keadaan" model produk badan-badan intelijen yang jarang sekali mengenai sasaran.

Pihak penguasa pemerintahan di negara-negara berkembang cenderung untuk mengganggap upaya mencari alternatif terhadap penafsirannya sendiri atas ideologi negara sebagai penyelewengan ideologi itu sendiri. Dengan demikian pula, kuat sekali kecenderungan untuk memperlakukan program-program alternatif terhadap program pembangunan yang dibuatnya sendiri, sebagai penyelewengan atas jalannya pembangunan yang sudah menjadi "konsensus" nasional. Sebaliknya, gerakan-gerakan yang mengajukan alternatif, terutama gerakan keagamaan, memiliki anggapan justru pemegang kekuasaan pemerintahanlah yang melakukan penyelewengan atas ideologi negara dan pembelokan konstitusi dari kemurnian yang sudah disepakati pada waktu penumbuhannya sebagai landasan hidup bernegara. Penyalahgunaan kekuasaan, pelanggaran hak-hak asasi warga negara dan pembatasan atas swakarsa untuk mencari alternatif adalah bukti-bukti kongkret dari penyelewengan pihak penguasa pemerintahan itu.

Cara penanganan yang dirumuskan, sebagai akibat dari perbedaan anggapan tentang "penyelewengan ideologi negara" itu, sudah tentu juga bertolak belakang. Di satu pihak, pemegang kekuasaan pemerintahan merasa dibebani kewajiban mempertahankan ideologi negara dari segala macam rongrongan dan gangguan, baik yang sudah dianggap kongkret maupun yang

masih berupa tantangan potensial. Mayoritas bangsa, terutama lingkungan pelaksana pemerintahan (kepegawaian, kepamongprajaan, dan ketata-prajaan), harus diamankan dari kemungkinan penularan bahaya "penyelewengan ideologi negara" itu. Gerakan-gerakan yang dapat membahayakan ideologi nasional harus diamati dan kalau perlu ditindak, guna menghindarkan bahaya "penyelewengan" tersebut. Hanya dengan cara ini dapat dicegah bahaya terhentinya pembangunan, dengan segala akibat disintegratifnya atas kesatuan dan keutuhan bangsa.

Gerakan yang menyajikan alternatif terutama mengajukan sejumlah prasyarat bagi keberhasilan memelihara kemurnian ideologi negara dan keutuhan konstitusi. Keberanian untuk memberikan tempat kepada rakyat kecil untuk turut mengendalikan arah kehidupan bernegara, melalui penegakan hak-hak asasi dan pengembangan demokrasi secara jujur dan tulus adalah prasyarat utamanya. Kesediaan memberikan kebebasan membicarakan masalah ini secara terbuka serta jujur merupakan titik mula penjagaan kemurnian ideologi negara dan keutuhan konstitusi. Dari kesediaan menegakkan demokrasi secara murni itu akan muncul proses penetapan prioritas pembangunan yang benar-benar sesuai dengan kebutuhan yang dirasakan rakyat di tingkat bawah kehidupan masyarakat. Prasyarat tersebut hanya dapat dicapai, jika kekuasaan pemerintahan tunduk kepada lembaga-lembaga kemasyarakatan di luar lingkungannya sendiri, termasuk "lembaga" hak pilih yang bersifat universal dan ditegakkan secara jujur.

Strategi "pemasaran" cara penjagaan kemurnian ideologi negara itu juga berbeda sangat besar, antara yang diambil pemegang kekuasaan pemerintahan dan yang dikembangkan gerakan-gerakan alternatif. Perumusan wawasan ideal dari ideologi nasional dalam sejumlah materi penataran, kampanye penerangan indoktrinatif dan penetapan sejumlah atribut resmi bagi ideologi negara, merupakan kerja utama "pemasaran" di pihak pemegang kekuasaan. Dari sosialisme-Arab mendiang Nasser hingga paham "kebersamaan" Marcos diindoktrinasikan

secara massif, sebagaimana proyek penataran P4 di negeri kita kini juga berfungsi seperti itu. Upaya pemantapan ideologi negara dengan pendekatan indoktrinatif tersebut belakang ini diletakkan juga dalam perspektif penanganan kemiskinan, perjuangan menegakkan sebuah orde ekonomi internasional yang lebih adil dan solidaritas antara negara-negara dunia ketiga.

Sebaliknya, strategi "pemasaran" cara penjagaan kemurnian ideologi negara dan keutuhan konstitusi di kalangan gerakan alternatif lebih banyak diletakkan dalam kerangka kongkretisasi upaya menumbuhkan lembaga-lembaga kemasyarakatan yang nantinya mampu mempertahankan dan (kalau perlu) merebut hak-hak mereka sendiri. Tugas lembaga-lembaga kemasyarakatan itu adalah menggali warisan budaya mereka sendiri hal-hal yang dapat dikembangkan bagi kepentingan arah yang benar pembangunan yang diselenggarakan. Percobaan demi percobaan dan proyek-proyek rintisan harus diselenggarakan di bidang tersebut, yang dengan segala kegagalan dan keberhasilannya akan membawa kepada model pembangunan yang telah diuji kebenarannya di lapangan. Gerakan-gerakan keagamaan akan mendudukkan upaya penggalian unsur-unsur pembangunan yang sebenarnya itu dari ajaran agama masing-masing, setelah dihadapkan pada masalah-masalah dasar yang dihadapi umat manusia.

Perjuangan menegakkan keadilan, mewujudkan demokrasi dan mengembangkan kemampuan hakiki setiap masyarakat untuk mengatasi persoalannya sendiri, ditarik wawasan-wawasannya dari sumber-sumber keyakinan agama. Tidak heranlah kalau terjadi proses tolak menolak antara wawasan indoktrinatif dari cara pemegang kekuasaan untuk menjaga kemurnian ideologi negara dan perumusan kemurnian ideologi itu sendiri dari ajaran-ajaran formal agama. Watak transendental dari ajaran agama mengharuskan gerakan-gerakan keagamaan untuk mengutamakan pembatasan atas kekuasaan manusia di hadapan keagungan Tuhan, pembatasan mana tentu dirasakan tidak praktis bagi pemegang kekuasaan pemerintahan.

Sebaliknya, penetapan atribut-atribut formal untuk mengokohkan ideologi negara, dalam jangka panjang akan mengangkat kedudukan ideologi negara itu, hingga menjadi sejajar dengan ajaran-ajaran agama yang sudah diterima sebagai hal yang sakral. Sakralisasi ideologi negara melalui pemantapan atribut-atribut formalnya adalah bahaya sangat besar bagi kemurnian keimanan agama bagi gerakan-gerakan alternatif.

Kesimpulan

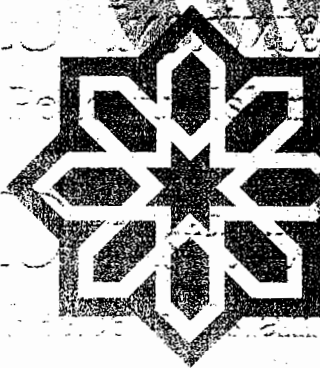
Dari uraian di atas dapatlah ditarik beberapa kesimpulan umum, yang perlu dikaji kebenarannya terlebih jauh kalau kita inginkan kematangan baginya. Kesimpulan pertama adalah masih besarnya kesenjangan antara ideologi negara dan keyakinan agama gerakan-gerakan cukup besar lingkupnya di negara-negara berkembang, hal mana muncul dari masih belum mantapnya kedudukan ideologi negara itu sendiri. la sendiri justru masih ditafsirkan dalam kerangka penyelesaian sementara yang tidak memuaskan semua pihak dan yang mengandung potensi pertentangan lebih tajam dikemudian hari.

Kesimpulan berikutnya, yang juga sangat penting untuk diperhatikan lebih lanjut, adalah jalinan sangat kuat antara aspirasi keagamaan dan aspirasi yang secara nominal terletak di luar lingkup keagamaan (seperti penegakan keadilan, penumbuhan demokrasi, penjagaan kelestarian alam, dan pengembangan struktur ekonomi yang berwatak kerakyatan). Ajaran-ajaran agama justru dijadikan sumber inspirasional bagi aspirasi "non-keagamaan" tersebut di kalangan gerakan-gerakan keagamaan yang menyajikan alternatif bagi sistem pemerintahan yang monolitis.

Kesimpulan lainnya adalah orientasi sangat kuat untuk merealisasi aspirasi dalam program kerja aktual dalam skala mikro pada tingkat bawah di kalangan gerakan-gerakan keagamaan yang memilih pencarian alternatif bagi struktur pemerintahan yang ada, orientasi mana justru menjadi penghubung antara aspirasi keagamaan dan aspirasi non-keagamaan di

atas. Demikian jauh hubungan yang didorong oleh orientasi tersebut, sehingga kita dapati bentuk gerakan baru yang menjalin ajaran agama dan keyakinan ideologis Marxis-Leninis di beberapa negara berkembang, seperti satu dua gerakan Katolik di Filipina dan Amerika Latin dan gerakan Aria Samaj di kalangan beragama Hindu di negara bagian Haryana di India. Retorika Marxistis dari gerakan para mullah menentang bekas Shah Reza Pahlevi adalah juga salah satu bukti yang dapat dikemukakan.

Penanganan masalah kesalahpahaman dasar antara para pemegang kekuasaan negara sebagai pelaksana ideologi negara dan gerakan-gerakan yang membawakan aspirasi keagamaan haruslah memasukkan kenyataan-kenyataan ini ke dalam dirinya, jika ingin dicapai hasil yang tuntas dan menyeluruh. Aspirasi yang muncul dari keinginan memelihara kemurnian ideologi negara dan keutuhan konstitusi haruslah dihargai sepenuhnya, walaupun bertolak belakang dengan penafsiran resmi yang dirumuskan lembaga-lembaga kenegaraan. Kesediaan untuk melindungi dan kalau perlu membantu program-program kongkret di tingkat bawah, mungkin dengan akibat perubahan besar-besaran dalam politik pembangunan pemerintah, haruslah dimiliki dan dikembangkan di semua eselon aparat pemerintahan.

Dari gagasan global seperti ini, yang kemudian dapat dikongkretisir dalam sejumlah keputusan prinsipil, dirasa dapat dicapai penanganan tuntas atas persoalan utama berupa kesalah-pahaman dasar antara ideologi negara dan aspirasi keagamaan yang terdapat di banyak negara yang sedang berkembang, termasuk negara kita sendiri. Mampukah kita berbuat demikian?

Reideologisasi dan Retradisionalisasi dalam Politik

Tahun-tahun setelah Perang Dunia II mengumandangkan sebuah perkembangan baru dalam percaturan politik, yaitu deideologisasi dalam lingkup sangat luas, ideologi-ideologi besar di dunia harus memberikan tempat kepada pemunculan kehidupan politik tanpa ideologi.[1] Kalaupun ideologi masih dipertahankan, ia hanyalah sebagai semacam formalitas yang tidak meyakinkan siapa pun. Segera setelah sekian puluh negeri terjajah berhasil memerdekakan diri, bukannya ideologi utama berupa nasionalisme yang berkembang, melainkan serangkaian varian dari sebuah ideologi yang umum, yang ben-

[1] Perdebatan tentang ideologi masih menyisakan banyak pendapat. Istilah Ideologi sendiri mula-mula digunakan oleh Destutt de Tracy akhir abad ke-18 dan baru dikembangkan penuh sebagai konsep selama abad ke-19. Dalam sejarahnya, konsep ideologi sebenarnya erat hubungannya dengan perjuangan pembebasan kaum borjuis dari belenggu feodal dengan pikiran modern yang kritis. Secara sederhana ideologi dapat diartikan sebagai penggunaan sejumlah gagasan yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-kekuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Lebih jauh lihat karya Jorge Larrain *The Concept of Ideology*.

tuk utamanya adalah paham kebangsaan di luar nasionalisme sebagai ideologi. Paham kebangsaan sementara bekas negeri-negeri terjajah hanyalah gambaran samar dari kobaran api nasionalisme semula.[2] Ia hanyalah sekadar kekuatan pengikat yang tak memiliki daya dobrak apa pun. Kebangsaan seperti itu terlihat, umpamanya, pada 'nasionalisme' Malaysia segera setelah angkatan pemimpin berorientasi kepada Inggris memegang tampuk pemerintahan, seperti Teuku Abdurahman Putera.

Kalau diluaskan jangkauan paham kebangsaan seperti itu, maka ia dapat dilihat hampir semua benua. Di Mesir, nasionalisme yang membakar 'Uraby Pasha' tinggal bingkai tanpa isi belaka, ditahan serangkaian politisi yang mengabdi Raja Farouk menjelang pemakzulannya pada tahun 1953 oleh gerakan Opsir Merdeka di bawah pimpinan Gamal Abdul Nasser. Memang kemudian Nasser berhasil menggemakan kembali secara lantang paham kebangsaan itu dalam kuasi-ideologinya, nasionalisme Arab (yang disebut sosialisme Arab secara formal), namun ternyata kematian Nasser juga berarti kemunduran semangat kebangsaan di Mesir, terbukti dari penampilan sangat lemah paham itu di bawah pemerintahan Anwar Sadat, hingga saat ini. Melemahnya semangat kebangsaan itulah yang antara lain membuat mudah pendekatan antara Mesir dan Israel, tanpa mengindahkan perasaan negara-negara Arab lain. Dengan tidak bermaksud merendahkan arti penting dari tercapainya langkah pertama ke arah perdamaian yang lebih lestari di Timur Tengah, namun jelas sekali langkah itu sendiri tidak akan dapat dilakukan, jika nasionalisme Arab dari era Nasser masih memiliki daya dobrak penuh.

---

[2] Konsep tentang nasionalisme itu erat kaitannya dengan konsep bangsa dan kebangsaan. Tulisan yang sangat bagus tentang persoalan apa itu bangsa ditulis oleh Ernest Renan *Qu'est ce qu'une nation?*, (Apakah Bangsa Itu?). Benedict Anderson dalam *Imagined Community: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* juga secara panjang lebar menguarai seputar persoalan bangsa, kebangsaan dan juga nasionalisme.

Pelacakan seperti ini masih dapat dilakukan atas melemahnya semangat kebangsaan dari era nasionalisme ideologis, untuk digantikan oleh paham kebangsaan yang serba praktis dan sempit jangkauannya. Di negeri kita demikian juga keadaannya. 'Era Nasionalisme' dari dasawarsa tiga puluhan dan empat puluhan abad ini, dalam tahun-tahun lima puluhan tampak jelas sekali menurun, walaupun masih cukup kuat untuk mendorong penyelenggaraan konferensi Asia Afrika di Bandung dalam tahun 1955. Sementara postur Indonesia sebagai 'biang nasionalisme' masih ditampakkan dengan nyata dalam forum-forum internasional, di dalam negeri bermunculan gerakan separatis, yang hanya dengan susah payah dapat dipatahkan.

Merosotnya Peranan Ideologi

Nasionalisme lama itu perlahan-lahan memudar, digantikan oleh perbenturan antar-golongan dan antar-kelompok. Bahkan upaya darurat Presiden Soekarno untuk menolong semangat kebangsaan kita dari pemudaran, dalam bentuk Dekrit 5 Juli 1959 yang memberlakukan kembali UUD 1945 setelah kemacetan di konstituante, untuk disusul dengan demokrasi terpimpin, tetap tidak dapat menolong memudarnya nyala api nasionalisme itu. Segala macam usaha, seperti pemaduan berbagai ideologi dalam slogan Nasakom (Nasionalisme-Agama-Komunis), guna merangsang semangat kesatuan yang akan mendukung persatuan nasional dalam artinya yang dalam, akhirnya hanya berkesudahan pada kemacetan ideologis yang dicoba diatasi dengan menciptakan ancaman bahaya dari luar, yaitu Nekolim *(Neokolonialisme)* dan sebagainya. Paham kebangsaan yang berwatak negatif yang dihasilkan oleh cara-cara untuk menolong keadaan itu, akhirnya tidak dapat menahan proses irelevansi itu. Setelah Orde Baru muncul, paham kebangsaan itu akhirnya disubordinasikan kepada sesuatu yang sama sekali tidak ideologis: pembangunan ekonomi.[3] Pem-

---

[3] Celakanya pembangunan ekonomi yang dikembangkan oleh Orde

bangunan ekonomi sebagai 'kuasi ideologi' menghasilkan teknokrasi, yang secara umum memang 'bebas ideologi'.

Bahkan dalam lingkungan nasionalisme yang bertradisi sangat kuat sekalipun, seperti India, dengan berbagai manifestasi ideologis dari paham kebangsaan yang agung dari Satyagraha dan Swadesi-nya Gandhi hingga militansi dari sosialisme Demokrat yang dikembangkan Nehru, memudarnya ideologi itu tidak dapat dicegah. Dalam tahun-tahun enam puluhan dan tujuh puluhan terlihat nyata sekali, bahwa komunalisme dengan segala pertikaian cabangannya memegang dominasi atas kehidupan politik India. Indira Gandhi dikalahkan oleh isu-isu sektarian, sementara partai Janatha sebagai pemenang pemilihan umum justru lebih dikacau-balaukan oleh komunalisme dalam berbagai bentuknya itu, seperti perbenturan antara kelompok industrialis pendukung Morarji Desai melawan kaum petani kaya. Setelah memenangkan kembali pemilihan umum, Perdana Menteri Indira Gandhi justru terbenam lebih jauh lagi ke dalam masalah-masalah komunalistik itu, sehingga tidak ada jalan lain kecuali menindak berbagai minoritas di India, dengan kesudahan dia sendiri dibunuh oleh para pengikut gerakan separatis Sikh. Yang diwarisi oleh Rajiv Gandhi dari tradisi nasionalisme India yang agung di masa kakeknya tinggal satu bentuk manifestasi saja, yaitu kepemimpinan dalam gerakan Non-Blok. Bahkan ada bahaya bahwa lompatan ke arah teknologi maju dan ilmu pengetahuan lanjut *(advanced sciences)* yang dikejarnya justru akan lebih memudarkan ideologi agung itu.

Di benua Afrika, keagungan tradisi kebangsaan dari Kwame Nkrumah[4] segera disusul oleh kuatnya gerakan-gerakan

---

Baru terjebak pada pembangunan yang hyper-pragmatis, sebuah konsep pembangunan yang hanya melihat sesuatu semata-mata dari kaca mata bisnis tanpa landasan etika. Akibatnya pembangunan justru menemui kebuntuannya sendiri.

4 Kwame Nkrumah (1909-1972), Perdana menteri pertama Ghana (1957-1960) dan presiden (1960-1966) dan pemimpin pertama the black African postcolonial. Nkrumah memimpin Ghana untuk mencapai kemerdekaannya

separatis di satu pihak, dan kecenderungan teknokratik di pihak lain. Nigeria yang hanya sedikit membuat pencarian ideologis di bawah Perdana Menteri Sir Abu Bakar Tafawa Balewa, segera tertelan oleh perang saudara melawan Biafra, dan hingga kini secara ideologis masih lebih banyak dirongrong oleh masalah-masalah sekunder. Hanya di Angola dan Mozambik tekanan kepada ideologi terasa besar sejak kemerdekaan dicapai, dan akhir-akhir ini di Zimbabwe. Terobosan spektakuler Julius Nyerere[5] di Tanzania untuk mengembangkan paham kerakyatan sebagai ideologi yang kuat, dengan gerakan *u-jamaa*[6] yang dipopulerkannya ke seluruh dunia, akhirnya hanya sampai kepada kepudaran cahaya belaka.

Di kawasan Amerika Latin, tokoh-tokoh nasionalis seperti Kubitchek[7] hanya dapat muncul sekali, untuk kemudian digusur oleh kudeta militer, sebagaimana halnya tokoh-tokoh sosialis seperti Alende. Masih menjadi pertanyaan apakah ideologi yang gamblang seperti sosialisme dapat memenangkan pertarungan damai melalui pemilihan umum, walaupun kemenangan Alfonsin[8] di Argentina dan Garcia di Peru masih memungkinkan munculnya situasi ideologis yang kuat. Secara keseluruhan, kenyataan akan merosotnya kedudukan ideologi di kalangan negara-negara Amerika Latin, menunjukkan kenaikan peranan kuasi-ideologi seperti pragmatisme,

---

dari Inggris pada tahun 1957.

5 Nyerere, Julius Kambarage (1922-1999), Presiden pertama Tanzania (1964-1985). Nyerere sebenarnya berkarir sebagai guru, dan memasuki aktivitas politik pada tahun 1954 dan mendirikan *the Tanganyika African National Union (TANU)*. Dia menjadi chief minister kolonial ketika TANU memperoleh kemenangan di pemilu tahun 1960. Nyerere menjadi Perdana Menteri ketika Tanzania merdeka pada tahun 1961.

6 Ujamaa *("familyhood")*, adalah bentuk unik dari sosialisme pedesaan.

7 Juscelino Kubitschek (1902-76), presiden Brazil (1956-61). Lahir di Diamantina, Minas Gerais State, dan menekuni bidang fisika di Minas Gerais University.

8 December 1983, Alfonsín memegang kekuasaan penuh di Argentina

teknokratisme, dan regionalisme (dalam arti ikatan regional antara beberapa negara menggantikan kedudukan paham kebangsaan yang kuat).

Merosotnya peranan ideologi di kalangan negara-negara dunia ketiga pada umumnya berlangsung cukup lama, yaitu sekitar dua dasawarsa. Banyak dilakukan percobaan dengan bentuk-bentuk baru pengaturan masyarakat, minimal dalam bentuk pengaturan kembali keseimbangan politik dalam negeri. Sebuah aliansi baru muncul secara merata di hampir semua negeri sedang berkembang, seperti antara kaum profesi, birokrat pemerintahan dan militer. Bahkan di India sekalipun, yang dianggap sebagai negara sedang berkembang paling demokratis dan konsisten kehidupan demokrasinya, kaum politisi kawakan digeser kedudukannya oleh aliansi internal dalam tubuh Partai Kongres (1) yang memerintah, antara kaum profesi dan birokrat pemerintahan. Dan jelas sekali kelompok militernya mendukung aliansi seperti itu, walupun tidak campur tangan langsung dalam kehidupan politik. Persetujuan kepada aliansi kaum profesi-birokrat pemerintahan itu tertuang dalam dukungan terhadap program penciptaan industri militer yang semakin hari semakin kuat, dengan orientasi kepada ekspor senjata di kemudian hari.

Dalam aliansi seperti itu, dengan sendirinya kepentingan kongkret akan rekayasa masyarakat guna mendukung program pembangunan ekonomi secara massif akan menggeser kedudukan ideologi yang selama masa sebelumnya merupakan tumpuan kehidupan politik. Contoh yang paling dekat sudah tentu adalah negeri kita sendiri, yang secara sadar atau tidak telah menurunkan 'suhu ideologis' kehidupan politik kita secara drastis dalam masa sekitar satu dasawarsa, yaitu segera setelah Orde Baru dicanangkan. Perbagai rekayasa masyarakat di berbagai bidang, dari kehidupan politik hingga pendidikan, sudah tentu tak akan dapat dilakukan, kalau tekanan kepada ideologi terlalu mendapat tempat. Berbagai pendekatan subtitutif ditampilkan, untuk menghilangkan ketergantungan ter-

lalu tinggi kepada ideologi, dari dorongan berolahraga hingga terbentuknya kelompok-kelompok minat di kalangan remaja dalam berbagai bidang kehidupan. Kekuatan partai-partai politik dengan ideologi-ideologi lama (seperti nasionalisme, sosialisme, Islam) dipotong, untuk digantikan dengan munculnya partai-partai politik baru dan organisasi politik Golkar (Golongan Karya), yang dengan sengaja 'menunda untuk sementara' pengembangan ideologis kehidupan politik kita secara keseluruhan. Titik terjauh dari upaya itu adalah dihilangkannya ideologi-ideologi di luar Pancasila, melalui rekayasa 'asas tunggal'. Namun seperti segera akan diuraikan selanjutnya, proses yang muncul pada akhirnya bukanlah matinya ideologi-ideologi, melainkan justru muncul re-ideologisasi dan re-tradisionalisasi yang kuat di hampir semua kawasan negara-negara sedang berkembang.

Kembali Kepada Ideologi

Proses reideologisasi itu mengambil bentuk munculnya kecenderungan kuat untuk menggunakan ideologi sebagai sumber penggerak bagi kehidupan masyarakat. Orang tidak lagi puas dengan mekanisme serba positivistik yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dalam menjelaskan rangkaian tindakan orang banyak dalam kehidupan masyarakat.[9] Ternyata rangsangan dan tekanan tidak menghasilkan rekayasa yang diharapkan, melainkan justru menambah benang kusut permasalahan yang dihadapi masyarakat. Dalam keadaan demikian, orang lalu 'kembali kepada ideologi', seperti ketika berbagai kesan dan rasa tak menentu akibat semakin rumitnya hubungan masyarakat hendak dipotong dengan mengemukakan sebuah kerangka solidaritas yang kuat dan menonjol. Kecintaan kepada tanah

[9] Max Weber menyebutnya sebagai rasionalitas instrumental. Dalam konsep Weber ini, penggunaan rasionalitas kemudian meluas ke dalam segenap aspek kehidupan manusia. Segala sesuatunya kemudian hanya ikut berdasarkan rasio semata, sangat positivistik dan cenderung menafikan apa yang oleh Weber disebut sebagai rasionalitas nilai. Lihat Habermas, *Technik und wissenchaft nals ideology*, 1968.

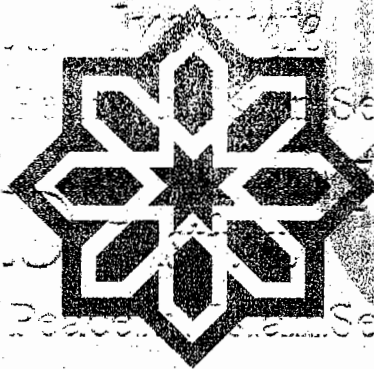
air adalah salah satu bentuk munculnya solidaritas seperti itu, yang di negeri kita muncul beberapa tahun yang lalu dalam rupa 'kembali mengingat Bung Karno', dengan segala warna-warni nostalgik kepada Presiden pertama kita itu.

Proses reideologisasi itu mengambil dua pola perkembangan utama. Di satu pihak, langkanya ikatan ideologis dan kuatnya kaitan kepada rekayasa teknokratik membawa kepada munculnya kecenderungan menampilkan semacam ideologi alternatif yang diambilkan dari berbagai sumber: nasionalisme masa lampau, agama atau ikatan komunalistik (seperti ditampilkan oleh tuntutan kaum Sikh militan akan negara sendiri di India). Rasa kebangsaan yang baru itu, walaupun tidak sekuat getaran nasionalisme di masa kejayaannya, cukup menggerakkan kekuatan-kekuatannya sendiri dalam kehidupan masyarakat, seperti komunalisme orang Melayu di Malaysia. Dalam munculnya reideologisasi itu, agama merupakan sumber utama, seperti dapat dilihat pada berbagai gerakan fundamentalistik dan militan dalam Islam, dan pada teologia pembebasan pada sejumlah aktivis Katolik di Amerika Latin. Untuk melawannya, sistem kekuasaan yang harus menghadapi munculnya ideologi alternatif itu lalu membuat refleksinya sendiri atas ideologi formal yang telah diterima semula, dan dengan cara demikian menegaskan kembali arti ideologi yang sudah mapan. Penemuan kembali ideologi yang sudah mapan, tetapi hampir dilupakan, merupakan manifestasi utama dari sejumlah negara berkembang, termasuk dengan muculnya kembali minat kepada dimensi-dimensi dan berbagai aspek Pancasila di negeri kita. Penegasan kembali itu dilakukan dengan berbagai upaya untuk memantapkan ideologi yang sudah mapan itu, seperti terlihat dalam pelbagai penataran P4 dan Kewaspadaan Nasional di negeri kita saat ini.

Pola pemantapan ini memperlakukan ideologi sebagai sebuah keutuhan pandangan dan cita-cita, yang menghimpun semua kekayaan hidup bangsa dalam sebuah kekuatan dahsyat guna mempertahankan negara dan mencapai tujuan pembangun-

an ekonomi serba pragmatik yang sedang dijalankan. Dengan demikian, ideologi negara mendapatkan kedudukan luar biasa kuatnya, dan biasanya dimantapkan dengan menggusur paham-paham lain dari posisi ideologi masing-masing. Paham pemikiran, agama dan rasa kebangsaan diperkenankan untuk berkembang, tapi harus berada di luar kerangka ideologi formal negara. Posisi seperti itu dengan sendirinya lalu membawa kepada kebutuhan menampilkan tradisi kultural yang telah ada, guna memungkinkan pemberian otentisitas kepada ideologi formal yang ada sebagai pengejawantahan nilai-nilai yang telah ada sejak dahulu. Kebangsaan dinyatakan dalam bentuk munculnya tradisi lama, yang dicoba dihidupkan dengan berbagai cara, seperti berbagai adat daerah yang dicoba untuk ditopang kelestariaannya dengan berbagai cara.

Di pihak lain, proses reideologisasi muncul dalam bentuk sangat kultural, yaitu ketika serangkaian nilai oleh masyarakat dicoba disusun untuk membentuk ideologi yang lengkap dan utuh. Nilai-nilai Islam yang telah lama menjiwai kehidupan kaum muslimin di Indonesia umpamanya, dicoba dihidupkan kembali secara bulat dan utuh, dan ini mau tidak mau lalu membawa kepada kebutuhan kerangka ideologis. Mungkin 'ideologi'nya tidak berupa ideologi politik, melainkan ideologi kultural, seperti desakan untuk menciptakan masyarakat Islam yang 'tuntas', yang di dalamnya nilai-nilai Islam berkembang secara penuh tanpa penyimpangan atau distorsi apa pun. Proses yang seperti ini juga memunculkan retradisionalisasinya sendiri, yaitu ketika tradisi masa lalu direkatkan dan dikaitkan satu sama lain dengan sebuah kerangka tradisi yang utuh, antara tradisi dan ideologi, walupun hanya ideologi kultural, lalu terjadi kaitan simbiosis untuk saling mendukung dan saling menguatkan. Kasus jilbab beberapa waktu yang lalu, jelas sekali terkait dengan kecenderungan kuat kepada Islam sebagai 'ideologi kultural' yang mulai muncul di negeri kita dalam tahun-tahun belakangan ini.

Perjalanan waktulah yang akan mengungkapkan bagaimana kelanjutan interaksi antara kedua macam ideologi yang formal-mantap dan yang kultural itu. Akan mampukah diramu kesadaran ideologis baru dari proses reidelogisasi yang bersimpang jalan itu? Ataukah justru masalahnya akan 'berkembang' kepada sebuah konfrontasi terbuka, seperti terjadi di Amerika Latin, India (kaum Sikh melawan pemerintah pusat) dan Iran (reideologisasi Islam melawan reideologisasi keagungan Persia/Arya masa lampau)? Sejarah jualah yang akan memberikan jawaban.

PENGENALAN ISLAM SEBAGAI SISTEM KEMASYARAKATAN

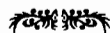
Tulisan ini tidak bermaksud untuk memperkenalkan secara mendalam Islam sebagai sistem sosial/kemasyarakatan. Studi mendalam tentang itu belum pernah dibuat secara bersungguh-sungguh, didasarkan atas pengamatan empiris di samping pengkajian literatur secara mendalam. Satu-satunya karya ilmiah yang mendekati usaha seperti itu adalah bukunya Levy[1], *(The Social Structure of Islam)*. Gibb[2] dan kawan-kawan telah melakukan serangkaian studi tentang beberapa masyarakat lokal dengan mayoritas penduduk muslim, tetapi secara keseluruhan kesemua karya mereka belum memberikan gambaran lengkap tentang sistem kemasyarakat-

[1] Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit Yayasan Obor Indonesia dalam dua jilid pada tahun 1989 dengan judul *Susunan Masyarakat Islam*.

[2] Hamilton Alexander Rosskeen (H.A.R) Gibb, adalah Islamolog terkenal asal Jerman. Bukunya yang legendaris antara lain *Mohammedanism, An Historical Survey*, 1950, Oxford Univ. Press reprint, 973.

an Islam dalam semua tahap-tahap perkembangannya. Karenanya, sangat naiflah jika tulisan ini ditujukan kepada kerja seperti itu. Lebih tepatlah kiranya jika dikemukakan cara-cara untuk melakukan pengkajian mendalam dan terperinci seperti itu, karena bagaimanapun juga ia merupakan kerja raksasa yang harus dilakukan oleh banyak orang. Kesamaan landasan, kerangka dan cara kerja akan sangat membantu tersusunnya karya-karya mendalam tentang Islam sebagai sistem kemasyarakatan.

Yang dimaksudkan dengan studi sistem kemasyarakatan *(social system)* bukanlah tentang struktur kehidupannya yang bersifat organisatoris belaka, melainkan "pengaruh tata kehidupan masyarakat atas tingkah-laku para warganya". Dengan demikian, yang akan dikaji adalah sebuah proses timbal balik antara tata kehidupan dan tingkah laku para warga sebagai dua komponen yang masing-masing berdiri sendiri (independen), tetapi yang sekaligus berstatus interdependen dengan masyarakat lain.

Untuk mengetahui proses tersebut dalam dinamikanya, ada sejumlah perangkat yang diamati pertumbuhannya dalam tata kehidupan masyarakat yang bersangkutan, yaitu perangkat-perangkat berupa orientasi-nilai *(value-orientation)* pola kelembagaannya, motivasi penyimpangan *(demance motivation)* di dalamnya, mekanisme kontrol sosial di dalamnya, dan tata keyakinan *(belief-system)* yang dimilikinya. Kesemua perangkat itu, baik secara institusional maupun secara komplementer memberikan warna tersendiri atas corak kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Warna itu sering dikenal sebagai ciri, watak atau gaya kehidupannya.

Pemahaman yang berkembang di kalangan kaum muslimin selama berabad-abad jelas sekali akan sangat beranekaragam, tergantung dari faktor-faktor geografis, historis dan

sosiologis yang mempengaruhi pemahaman masing-masing. Tetapi, kalau ditarik garis umum atas kesemua jenis dan ragam pemahaman yang pernah direkamkan secara tertulis atau diturunkan secara lisan dari generasi ke generasi, dapatlah dikemukakan watak-watak umum pemahaman itu sebagai berikut:

Terlalu mengidealkan masyarakat Islam itu sendiri, sehingga yang dihasilkan adalah spekulasi-spekulasi indah *(ideal speculatives)* yang tidak mencerminkan keadaan nyata;

1. Pendekatan yang dilakukan berwatak sangat subyektif, yang terbawa oleh keterlibatan terlalu dekat (*close attachment*) dengan obyek upaya pemahaman itu sendiri. Ini tidak mengherankan, karena bagaimana pun juga, setiap muslim diperintahkan untuk ber-amar ma'ruf nahi munkar, yang tidak lain berarti perintah mewujudkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat. Kewajiban ini membuat mereka sangat mendambakan terwujudnya masyarakat ideal di muka bumi ini, sehingga mau tidak mau kedambaan itu mempengaruhi hasil pemahaman yang dilakukan, menjadi tidak lagi realistis sepenuhnya.
2. Non-kompromistis dalam penggambaran ciri-ciri, watak dan gaya kehidupan masyarakat Islam, sehingga pemahaman yang dihasilkan terlepas hampir seluruhnya dari konteks/kerangka kesejarahan. Dapat dicontohkan di sini tendensi untuk terlalu sesisi dalam penggambaran masa emas (*the golden age*) kehidupan masyarakat di kurun-waktu (*age span*) kehidupan para *sahabat*[3] dan *tabi'in*.[4] Seolah-olah masyarakat waktu itu demikian sempurna, menjadi "*Civitas Dei*" (kota Tuhan) yang hanya dihuni para malaikat.

---

3 *Sahabat* dalam istilah sejarah Islam adalah orang atau generasi muslim yang sempat hidup bersama atau segenerasi dengan Nabi Muhammad.

4 *Tabi'in* dalam istilah sejarah Islam adalah orang atau generasi yang sempat hidup bersama atau segenerasi dengan *Sahabat* tetapi tidak sempat hidup dan segenerasi dengan Nabi Muhammad.

Dapat dipahami mengapa perkembangan pemahaman kaum muslimin selama ini berwatak seperti di atas. Perkembangan sejarah Islam selama berabad-abad senantiasa menunjukkan dua perkembangan kembar berikut ini yaitu berupa semakin morosotnya kekuatan sosiopolitis kaum muslimin yang dibarengi oleh semakin berkembangnya kekuatan sosiokulturalnya. Di satu pihak diakui atau dirasakan kemunduran besar yang menerbitkan pesimisme di kalangan mereka yang mencoba melakukan pemahaman itu, sedangkan di pihak lain diharapkan peningkatan sosio-kultural yang terjadi akan membawa masa keemasan baru. Hasilnya adalah pelarian kepada idealisasi masa lampau kehidupan masyarakat Islam secara keseluruhan. Dalam bentuknya yang lain, kecenderungan ini menimbulkan sikap yang menunjuk kepada "kelebihan-kelebihan" peradaban Islam atas peradaban lain. Kecenderungan ini terlihat nyata dalam perwatakan modernisasi Islam, yang hampir seluruhnya diarahkan kepada penciptaan sistem kehidupan masa lampau dengan baju ideologis masa sekarang. Hasilnya tidak dapat dihindarkan lagi, adalah pemahaman yang dangkal atas corak kehidupan peradaban Islam di masa lalu, yang dengan sendirinya berarti pula dangkalnya pemahaman Islam sebagai sistem kemasyarakatan.

Sebab-sebab utama dari pemahaman seperti itu adalah mentahnya pencernaan gagasan-gagasan dan pengetahuan yang diterima dari luar, dan faktor perkembangan historis tentang kemunduran sosio-politis dan peningkatan sosio-kultural yang digambarkan di atas. Kedua sebab ini saling bertali satu dengan yang lain dalam sebuah lingkaran setan yang tak berkeputusan. Ia sekaligus merupakan bagian dari perkembangan benturan budaya antara peradaban Islam dan peradaban-peradaban lain, dan percikan dari perkembangan itu sendiri. Sikap bertahan *(defensive posture)* terhadap "serangan-serangan budaya" *(cultural penetration)* dari luar yang dikombinir dengan sikap menyerang *(agressive stance)* yang dibawakan oleh keyakinan

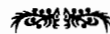
akan kebenaran sendiri membawa kepada mentahnya pencernaan dan sekaligus tidak realistisnya pemahaman.

Dari pengetahuan akan keadaan pemahaman yang ada di kalangan kaum muslimin sendiri dan sebab-sebab yang menimbulkannya, dapatlah disusun beberapa premis tentang pengenalan atas Islam sebagai sistem sosial secara lebih obyektif dan realistis. Premis-premis itu akan dituangkan di bawah ini, dalam dua bagian utama, yaitu: prasyarat ilmiah bagi penyusunan teori tentang Islam sebagai sistem kemasyarakatan, dan aspek-aspek Islam yang perlu diamati secara empiris dan non-empiris sebagai bagian dan sistem kemasyarakatannya.

Prasyarat penyusunan *Teori Sistem Kemasyarakatan Islam*, yang dikemukakan akan meliputi tiga bidang utama pula, yaitu bidang-bidang berikut:

1. Pengenalan pertumbuhan Islam secara historis, melalui studi kesejarahan yang bersifat klasik. Termasuk dalam studi ini semua bidang yang bersangkut-paut dengan perkembangan kesejarahan, seperti studi perkembangan bahasa dan budaya (*cultural history*), perkembangan perekonomian (*economic history*), perkembangan politis dan administratif (*political and administrative history*), dan seterusnya. Pengkajian kesemua bidang itu akan memberikan gambaran yang sebenarnya tentang kekuatan dan kelemahan Islam sebagai peradaban, gambaran mana sangat diperlukan untuk menyusun pengenalan yang mendalam atas watak-watak hidup Islam sebagai tata kehidupan.
2. Pengenalan pemikiran sistematis yang relevan dengan kenyataan obyektif yang ada dalam tata kehidupan kaum muslimin selama jarak waktu berabad-abad, melalui studi empiris atas perangkat-perangkat yang telah disebutkan di atas. Pengenalan secara empiris ini akan menumbuhkan ketajaman pisau analisis di kalangan mere-

ka yang ingin melakukan pemahaman mendalam dan terperinci atas Islam sebagai sistem kemasyarakatan.

3. Pembenahan ideologis sebagai sarana bagi kedua jenis pengenalan di atas. Yang dimaksudkan dengan pembenahan ideologis itu adalah pemberian perhatian yang cukup besar di kalangan kaum muslimin atas pentingnya pengkajian mendalam tentang kehidupan beragama mereka sebagai sistem kemasyarakatan. Perhatian seperti itu akan membawa kepada pemberian prioritas kepada studi kesejarahan dan analisis empiris, yang merupakan prasyarat bagi pemahaman yang sehat dan berimbang.

Aspek-aspek Islam sebagai sistem kemasyarakatan yang perlu dikaji secara mendalam, sebagai komponen *inherent* dari sistem kemasyarakatan Islam, meliputi hal-hal berikut:

1. Aspek-aspek kelembagaannya

   a. Proses dinamisasi pranata hukum agama sepanjang sejarah Islam, yang meliputi sub-sub aspek berikut: *iftâ' -tasyrî'-qadlâ'*. Pranata hukum tidak henti-hentinya mengalami perubahan dalam fungsionalisasi dirinya dan perkembangan tak berkeputusan inilah yang dikaji secara mendalam.

   b. Proses perluasan wilayah "dogma/*'aqidah*" sepanjang sejarah perkembangan sejarah Islam sendiri. Proses ini tidak berjalan melalui garis perkembangan yang rata, melainkan dalam proses mengembang-mengerut-mengembang lagi, sehingga berbentuk pola zigzag. Tetapi secara keseluruhan, pola yang diperlihatkan adalah pola perluasan berjangka panjang.

   c. Proses perkembangan Islam sebagai gerakan. Gerakan keagamaan dalam Islam memegang peranan sangat

penting, ia memberikan warna yang jelas kepada perkembangan tata kehidupan Islam sendiri.

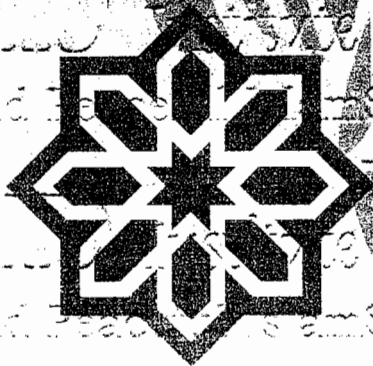
d. Proses reorientasi dakwah, yang terjadi terus-menerus, dalam kaitan dengan perkembangan politis-militer yang terjadi di sesuatu waktu:

2. Aspek-aspek nilai, yang meliputi dua bidang berikut:

   a. Aspek tumbuhnya *value-orientotion* Islam yang bersifat universal (kesadaran akan perlunya penerapan hukum agama dalam kehidupan, penerimaan atas gagasan jihad sebagai kewajiban, dan sebagainya) dalam tahap-tahap perkembangan kesejarahan yang berbeda-beda.

   b. Institusionalisasi penyimpangan yang ditolerir, atau dengan kata lain-lain studi mendalam atas gerakan-gerakan pembaharuan dalam sejarah Islam yang panjang. Termasuk dalam kategori institusionalisasi penyimpangan ini adalah upaya dinamisasi yang biasanya tidak dimasukkan ke dalam gerakan pembaharuan, yang lebih sering dirumuskan sebagai reformasi dari pada sebagai interaksi antara reformasi dan reformasi-tandingan *(counter-reformation).*

3. Aspek pandangan kaum muslim terhadap kekuasaan, yang meliputi kesemua proses de-ideologisasi dan re-ideologisasi yang pernah berlangsung dalam sejarah masyarakat-masyarakat dengan kaum muslimin sebagai warganya (baik selaku mayoritas penduduk maupun minoritas warga).

Kesemua aspek di atas, dengan pembidangan masing-masing lebih lanjut, merupakan bidang-bidang yang seharusnya digarap dalam upaya pemahaman Islam sebagai sistem kemasyarakatan. Aspek-aspek itu meliputi bidang-bidang ilmiah yang bersifat kultural dan non-kultural, karenanya pendekatan lain yang digunakan bersifat empiris, di samping pendekatan yang lazim dipakai dalam studi klasik.

Hindari Negara Berasumsi Agama

Dalam harian *Media Indonesia*, Salahuddin Wahid, adik kandung penulis memaparkan pandangannya tentang hubungan antara agama dan negara. Dalam pandangan itu, Salahuddin Wahid menunjuk kepada sebuah posisi yang menurut pandangannya berada "di tengah" antara pandangan sekuler dan pandangan fundamentalistik.[1] Apa yang dipaparkan itu, sepintas lalu memang baik bahkan menggiurkan, karena Salahuddin Wahid berbicara tentang konsep

[1] Perdebatan soal hubungan agama dan negara dalam sejarah Indonesia memang telah berlangsung lama. Ada dua pandangan yang saling bertolak belakang dalam soal ini, yakni pandangan sekular dan fundamentalistik. Pandangan fundamentalistik menilai bahwa Islam harus menjadi dasar negara. Dengan mengikuti argumentasi al-Maududi, kelompok ini berargumentasi bahwa Negara merupakan bagian integral dari Islam. Disini Islam, menurut mereka, memiliki konsep Negara dan sistem pemerintahan tersendiri yang lengkap (Lihat al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1977). Sementara kalangan sekular, mengikuti gagagasan Ali 'Abd al-Raziq, mengusulkan pemisahan total antara Islam dan masalah-masalah kenegaraan (lihat, 'Ali ibn 'Abd al-Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Beirut: Dar Maktabah al-Hay'ah, 1966).

bernegara bagi kepentingan nasional. Tetapi lain kenyataan, dan lain pula praktiknya. Sesuatu yang secara teoritik berada di tengah-tengah persoalan *khoirul umûr ausathuha* (sebaik-baik perkara adalah yang tepat berada di tengah), belum tentu demikian dalam prakteknya. Hal inilah, yang benar-benar harus dipertimbangkan oleh sebuah organisasi dalam mengambil keputusan bukan untuk kepentingan tertentu atau pendapat-pendapat yang sudah dimiliki.

Di dalam melihat sejarah Islam yang panjang di negeri kita, hal ini tampak nyata. Dalam pandangan Dr. Taufik Abdullah, ada empat macam perkembangan Islam yakni model Aceh, model Minang, model Goa, dan model Jawa.[2] Keempat model ini sampai sekarang masih terasa pengaruhnya dalam perkembangan Islam di negeri kita, setelah berabad-abad ia diperkenalkan.

Pada model Aceh, masyarakat Islam berkembang dari daerah perkampungan muslim. Kampung-kampung muslim itu makin lama makin bertambah luas dan bertambah banyak penduduknya, hingga akhirnya membentuk kerajaan-kerajaan. Karena berkembang dari kampung Islam, kerajaannya pun memiliki wajah Islam yang menyeluruh. Dan hal ini tetap dipertahankan hingga zaman modern ini. Maka, terkenalah sebuah pomeo "Aceh adalah serambi Makkah".

Di ranah Minang, seribu kilometer lebih ke arah selatan, keadaannya ternyata berlainan. Tidak ada kerajaan yang kuat di tanah itu, karenanya juga tak ada pemerintahan pusat yang ditakuti orang. Karena itulah, hukum adat berkembang subur selama berabad-abad dan kemudian hukum *syari'ah* mendampinginya. Tentu, ini menimbulkan masalah kecil, karena ada dua kekuasaan yang berkembang pada saat bersamaan. Yang manakah yang harus diikuti? Karena perbedaan demikian tajam, tanpa ada kekuasaan pusat yang sanggup menghentikan

---

[2] Lihat Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia,* Jakarta, LP3ES, 1987.

sengketa tersebut, akhirnya tidak dapat dihindarkan pertentangan dalam skala besar, yakni perang Paderi (tahun 1822-1836). Peperangan itu, boleh dikata mustahil dapat dipecahkan secara militer tetapi harus diselesaikan secara politis.

Dan itulah yang terjadi, ketika kekuasaan Belanda datang menghentikan peperangan dan memisahkan pihak-pihak yang bertikai, sebagaimana tergambar berdasarkan pomeo yang terkenal "*adat bersendikan syara' dan syara' bersendikan pada Kitabullah*". Ini adalah pemecahan yang bukan pemecahan, tetapi sanggup menghentikan peperangan.

Hukum Agama

Model ketiga, yaitu model Goa. Model ini adalah berdasarkan kenyataan sejarah yang panjang. Kekuasaan raja dianggap sebagai perwakilan kekuasaan agama, walaupun dalam kenyataannya hal itu tak terjadi.

Memang, formalitasnya terjadi, perkara kenyataan dapat dicari nantinya. Hal itu, kini, terjadi dalam kekuasaan para sultan di Semenanjung Malaya, di mana sultan dipandang sebagai pemimpin agama, apa pun tingkah laku mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Selanjutnya, model Jawa bermula—boleh dikatakan, pada permulaan kerajaan Mataram. Keraton, sebagai pusat kerajaan ditampilkan sebagai pusat kekuasaan agama, walaupun seluruh warga negara tidak mempraktekkan ajarannya. Rajanya bergelar *Sayyidin Panotogomo Kalifatullah Ing Tanah Jawi.* Namun, dalam kenyataan, adat pra-Islamlah yang berlaku di keraton (pemakaian *kemben* yang berada di luar adat Islam). Juga kepergian sultan di Masjid Keraton yang hanya dua kali setahun serta keikutsertaannya dalam perayaan *sekaten* untuk menghormati kelahiran Nabi Muhammad SAW.[3]

[3] Dalam konteks itulah sesungguhnya terlihat bagaimana agama mampu bernegosiasi dengan kebudayaan lokal setempat, dalam hal ini kebudayaan Jawa. Yang terjadi kemudian bukan saling menafikan, serta berhadapan sehingga mengalami ketegangan dengan budaya lokal, melainkan mencoba

Meskipun negara tidak mempraktikkan hukum agama, tetapi penghormatan yang diberikan terhadap hukum agama dalam bentuk pembangunan Masjid Keraton di sebelah utara atau selatan alun-alun dan pembangunan kantor penghulu adalah sebagai simbol kekuasaan agama (meski, tanpa ada realisasinya dalam kenyataan).

Hal ini, dapat dilihat dalam posisi Departemen Agama sekarang, dan dalam posisi Masjid Istiqlal negara kita saat ini. Selama dimungkinkan, hal ini banyak dicontoh oleh provinsi-provinsi lain, terutama di kedua Provinsi Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Struktur yang seperti itu, tentunya, tak menyenangkan dan dicoba untuk diubah oleh gerakan-gerakan Islam.[4] Ternyata, perubahan ini sampai kini belum berhasil secara struktural. Hal itu tampak dalam kenyataan sejarah yang ada sekarang ini. Orang tidak berani memberikan tempat terlalu besar kepada Departemen Agama dan juga tidak berani menghilangkannya. Yurisdiksinya juga hanya dibatasi pada hal-hal keagamaan saja, seperti pendidikan agama, penerangan agama dan sebagainya.

Kenyataan hidup yang serba pas-pasan ini juga terpampang luas, misalnya dalam Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ). *Event*-nya sendiri bercakupan luas, meliputi seluruh Tanah Air dan negeri-negeri yang diundang. Namun dalam kenyataan tidakmemilikidampakseriusdalamkehidupanini.Perbandingannya sama dengan sebuah *event* olah raga nasional. Padahal al-Qur'an yang diperlombakan memiliki pengaruh kuat terhadap pola kehidupan kaum muslimin. Begitu banyak ayat al-Qur'an tentang demokrasi dan hak-hak asasi manusia, tetapi sedikit pun tak mempengaruhi keadaan demokrasi di negeri ini.

---

mempertemukan jembatan yang memisahkan anatara agama dan budaya.

[4] Gerakan-gerakan Islam di sini adalah gerakan-gerakan Islam yang berhaluan keras, yang mencoba melakukan puritanisasi terhadaap agama. Mereka cenderung menafsirkan agama secara kaku dan tekstual, tanpa melihat konteks sosio-budaya.

Ornamental

Karenanya, di sini, kita hanya melihat Islam yang seremonial belaka dan tidak melihat agama yang fungsional dalam kehidupan sehari-hari di negeri ini, karena Islam hanya berkembang secara ornamental belaka.

Corak fungsional yang diperjuangkan oleh gerakan hak asasi manusia dan corak masyarakat hukum yang diingini, ternyata diperjuangkan oleh mereka yang tak menggunakan wawasan agama. Paling tidak, formalitas hukum Islam, formalitas keadilan dan formalitas demokrasi, yang semuanya merupakan perwujudan hak-hak asasi manusia yang bersederajat dan berkedudukan sama. Tetapi, inilah yang tidak terjadi hingga saat ini, karena gerakan Islam pada umumnya baru tersentuh oleh aspek-aspek ornamental belaka dari pelaksanaan agama langit (samawi) itu.

Dari contoh-contoh di atas, dapat dilihat bahwa pelaksanaan hukum Islam dalam arti yang paling hakiki justru dilakukan tanpa wawasan keagamaan dalam kehidupan kita. Kalau ada gerakan Islam memperjuangkan hak-hak asasi manusia dan kebebasan, ia ditentang habis-habisan oleh sesama gerakan Islam yang masih berorientasi pada kebiasaan ornamental belaka.

Oleh sebuah tulisan di harian *Media Indonesia*, pernah dikemukakan adanya tiga bentuk pergulatan, yaitu; Islam menjadi alat formal untuk membentuk masyarakat baru yang demokratis, Islam yang mencoba menentang perubahan-perubahan seperti itu, dan Islam tidak berkepentingan dengan proses demokratisasi. Menurut penulisnya, yang harus diambil adalah pendapat kedua, karena pendapat pertama berarti formalisasi ajaran agama dalam kehidupan bernegara. Dalam kenyataan, pendapat kedua ini hanya terdapat di Indonesia, dan gampang sekali untuk melihat bahwa hal itu tidak akan berjalan di negeri kita. Dari semua pelajaran sejarah bangsa-bangsa muslim, selama seabad terakhir ini, bahwa pilihan kedua itu tidak ber-

jalan dan boleh dikata tidak ada artinya. Dalam waktu tidak lebih seabad, ia akan ditolak oleh para pemilih yang tidak mau berada dalam kesulitan besar. Kalau mereka cinta demokrasi, para pemilih dalam pemilu mengikuti pihak-pihak yang melaksanakan demokrasi tanpa kaitan dengan agama. Karenanya, bukankah lebih praktis berjuang melalui jalur itu dan menunjukkan bahwa agama mereka telah memiliki postulat-postulat demokrasi tersebut sejak lama? Dengan demikian, bukankah lebih praktis memperjuangkan Islam melalui hak-hak asasi manusia dan persamaan kedudukan seluruh warga negara daripada menjelaskan sebaliknya? Demikian pula, bukankah pemerintahan despot dan para tiran yang dikutuk oleh hak asasi manusia dan demokrasi, juga ditolak oleh hukum Islam? Dari uraian di atas, dapat dilihat bahwa sejarah modern Turki justru menghadapkan Tansu Ciller[5] terhadap ketua gerakan Islam Mehmet Erbakan.[6] Ketua gerakan nasionalis, Benazir Bhutto melawan gerakan Islam Jama'ah Nawaz Sharif di Pakistan. Datuk Asri melawan Perdana Menteri Mahathir Muhammad di Malaysia. Kesemua itu mempunyai arti penting bagi Indonesia. Bukankah ini berarti pelajaran berharga bagi gerakan Islam di negeri kita?

Sepenting siapa pun K.H. A. Wahid Hasyim, M. Natsir dan lain-lain, mereka seharusnya menyadari bahwa penghilangan Piagam Jakarta pada tanggal 18 Agustus, penerimaan Pancasila di Konstituante, penetapan kembali Piagam Jakarta pada tanggal 5 Juli 1959, hanyalah bersifat taktis belaka. Dalam jangka panjang, secara lebih prinsipil adalah perjuangan meng-

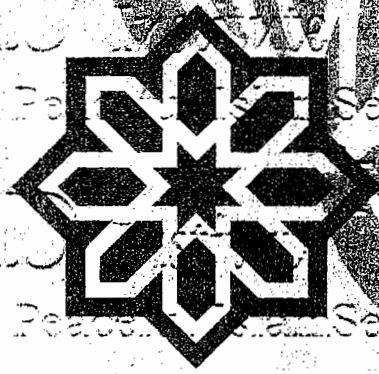
---

[5] Tansu Ciller adalah pemimpin Partai True (Jalan Benar) di Turki-sebelum kudeta 1980, partai ini bernama Adalet Partisi (Jalan Keadilan). Pada 24 Desember 1995, partai pimpinan Ciller ini dikalahkan Partai Refah dengan meraih (21,3%) 158 dari 550 kursi parlemen yang diperebutkan.

[6] Mehmet Erbakan adalah pendiri sekaligus pimpinan Partai Refah. Di Turki, Partai Refah ini berdiri awal 1980-an. Partai ini sebetulnya merupakan "reinkarnasi" dari Partai Pembebasan Nasional (MSP, Milisi Selamet Partisi) yang dibentuk tahun 1972, dan Partai Orde Nasional (MNP, Milli Nizam Partisi) yang pernah dilarang tahun 1971 karena gerakan-gerakan anti sekularismenya. Waktu itu Erbakan sudah tampil sebagai pemimpin MNP.

hilangkan atau menetapkan Islam dalam kehidupan bernegara. Kalau Anda mengikuti pendapat yang pertama, berarti Anda adalah pengikut gerakan nasional. Sedang sebaliknya adalah pengikut gerakan Islam yang menolak Pancasila.

Inilah sejarah yang berjalan di negeri kita, kalau kita mau jujur terhadap diri sendiri. Cara lain untuk memandang hal ini, bagi penulis, tidak lain merupakan penipuan terhadap diri sendiri, dan ia telah melakukan pilihannya sendiri, memperkenalkan ajaran-ajaran demokrasi, hak-hak asasi manusia dan penegakan hukum kepada seluruh warga negara, bukannya kepada kaum muslimin saja.

Sejarahlah yang nanti akan membuktikan kebenaran tersebut. Tetapi tidak ada yang dapat mempersalahkan mengapa penulis berpendapat demikian.

NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini

Walaupun muncul cukup banyak tulisan tentang Nahdlatul Ulama (NU), namun belum ada tulisan yang secara tuntas menyoroti organisasi sosial-keagamaan ini melalui beberapa pendekatan yang saling berkait. Umumnya tulisan itu hanya menekankan satu atau dua aspek tertentu saja, sehingga seringkali terjebak oleh penonjolan aspek-aspek yang menjadi fokusnya, dan mengecilkan aspek-aspek lain yang sama penting peranannya dalam kehidupan NU sendiri. Sebuah contoh dapat dikemukakan di sini, yaitu tulisan Mitsuo Nakamura tentang Muktamar XXVI NU di Semarang tahun 1979.[1] Nakamura mencoba menelusuri sebuah ciri utama NU yang jarang terlihat pada organisasi lain, yaitu hierarki kepemimpinannya yang tidak terbangun vertikal, melainkan horisontal. Dalam acuan seperti itu, pimpinan NU di

[1] Mitsuo Nakamura, *"The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia*: a Personal account of its 26th national congress, June 1979, Semarang" *Journal of Southeast Asian Studies,* Juni 1980.

tingkat nasional harus pandai memanfaatkan pengaruh besar para ulama di tingkat daerah-baik lokal maupun provinsial-apabila ingin bertahan dalam kepemimpinan mereka.

Pemanfaatan seperti itu dilakukan oleh K.H. ldham Chalid, Ketua PBNU waktu itu yang mampu mengidentifikasikan dirinya sebagai pemimpin nasional yang tunduk kepada kekuasaan ulama daerah yang datang ke muktamar tersebut. Misalnya saja, menurut Nakamura, ldham Chalid menerima kritik-kritik tajam yang ditujukan kepada pengurus besar yang dipimpinnya. Dengan meminta maaf atas segala kesalahan dan kekurangan yang ada pada periode kepemimpinannya, ia mengajak seluruh peserta muktamar untuk melakukan perbaikan-perbaikan dalam periode kepemimpinan berikutnya. Kebalikan sikap itu justru diperlihatkan oleh saingannya yang terkuat, K.H. A. Sjaichu, yang dengan semangat bela dirinya justru menampilkan atraksi "orang atas" yang tidak mengikuti kehendak para ulama daerah. Dalam struktur kekuasaan yang lebih berat kepada "kekuasaan orang daerah" dengan sendirinya pendekatan ldham Chalid terasa lebih simpatik.

Sepintas lalu, konstruk (kerangka penjelasan) yang dibuat Nakamura itu mampu melakukan analisis atas perkembangan terakhir dalam tubuh NU, yaitu "pemberontakan" para kiai kepada kepemimpinan ldham Chalid sejak pertengahan tahun 1982 dan belum usai pada waktu tulisan ini dibuat. Seolah-olah para ulama daerah seperti K.H. As'ad Syamsul Arifin dari Pesantren Salafiyah Sukorejo di Situbondo, akhirnya menilai kepemimpinannya terlalu dititik beratkan pada "kepentingan orang Jakarta". Bahkan tampaknya konstruk itu menjadi "lebih baku" dengan bobot berat dari keputusan Musyawarah Alim Ulama NU di Situbondo di ujung tahun 1983, yang secara final mampu menyelesaikan masalah utama hubungan antara Islam sebagai "jalan hidup" di satu pihak dan Pancasila sebagai landasan kehidupan bernegara di pihak lain. Penyelesaian yang tidak hanya terasa bobotnya bagi semua pihak di lingkungan NU sendiri saja, melainkan juga bagi semua gerakan Islam yang

ada di seluruh Indonesia saat ini. Bukan ldham Chalid sebagai tokoh nasional yang mewakili NU di tingkat tertinggi pemerintahan yang berbicara atas nama seluruh warga NU dengan suara meyakinkan dalam masalah tersebut, melainkan justru "ulama desa" (Kiai As'ad) yang secara mutlak mewakili mereka. Seolah-olah dengan perkembangan terakhir itu keabsahan konstruk Nakamura tentang NU sudah kukuh dan tidak mudah di goyahkan. Namun, terlepas dari sudut pandangan baru yang dikemukakannya tentang NU, yang dulu belum pernah dikemukakan oleh para pengamat lain, Nakamura ternyata tidak memberikan tempat dominan kepada aspek-aspek lain dari pola pergulatan kekuasaan dalam lingkungan NU, dan hanya berpuas diri dengan tekanan pada aspek "watak horisontal" hierarki kepemimpinan dalam NU belaka. Tentu saja lalu tidak tertangkap dampak dekatnya hubungan ldham Chalid dengan para pejabat tertinggi pemerintah, sesuatu yang tidak dimiliki oleh Sjaichu. Juga kemampuan ldham Chalid untuk membuat aliansi efektif antara semua pihak yang menakuti "dominasi Jawa Timur", dengan antara lain kuatnya isu "dinasti Jombang" menjelang dan selama muktamar berlangsung. Belum lagi kalau dilihat dari segi kemampuan ldham Chalid untuk mengumpulkan dalam satu barisan dua aspirasi yang sebenarnya saling bertentangan, yaitu: kemuakan pada 'terpolitisasi' yang berjalan terlalu jauh dalam NU (dan yang mendambakan kehidupan organisasi yang penuh diisi kesalehan ritualistik) di satu pihak dengan kebanggaan 'akan kekuatan politik' NU yang begitu besar jumlahnya. Teknik-teknik yang digunakan ldham Chalid untuk melakukan pembauran antara kedua kecenderungan di atas tanpa terlalu diganggu oleh perbenturan serius, merupakan lahan kajian yang sangat menarik tentang perilaku politik dan budaya politik yang sangat kompleks dari kaum santri.

Dari sedikit ulasan di atas nyatalah bahwa konstruk yang selalu menekankan satu dua aspek kehidupan NU saja, sulit digunakan untuk mencapai hasil yang memuaskan. Hal inilah

yang dirasakan oleh Sidney Jones, yang melakukan kajian mendalam tentang NU di daerah Kediri dalam rangka mempersiapkan disertasinya. Penelitian lapangan yang dilakukannya dalam tahun 1982 berusaha menangkap kompleksitas kehidupan NU. Dari diskusi dengan pengamat wanita dari Amerika Serikat ini dapat dikenal beberapa pola yang melandasi corak kepemimpinan NU ketika masih menjadi partai politik, pada tahun-tahun lima dan enam puluhan. Pola-pola itu saling berkait satu dengan yang lain seperti antara besarnya kharisma kiai dan dampaknya pada lapisan kepemimpinan organisatoris antara ulama organisasi, politisi mubaligh dan pemimpin penghubung dengan pemerintah. Kiai sebagai pemimpin tertinggi jaringan tersebut harus senantiasa melayani kebutuhan mereka masing-masing, dan sekaligus memasukkan aspirasi warga biasa NU di tingkat bawah melalui jaringan "pola ganda" hierarki kepemimpinan NU itu.

Namun ada bahaya mengintai, jika pendekatan "kompleksitas jaringan hubungan" itu tidak mampu melepaskan diri dari kerangka acuan pendekatan sosial ekonomis seperti hubungan klien-patron dan konstruk-konstruk sejenis.[2] Bahwa kepentingan bersama dalam jaringan sosial ekonomis turut mewarnai "jaringan kompleks", jelas tak dapat disangkal lagi. Namun adalah terlalu jauh untuk menganggap "pola kepentingan sosial ekonomis" sebagai satu-satunya kerangka acuan yang dapat menjelaskan secara gamblang pola-pola utama kehidupan NU. Pendekatan budaya politik, seperti yang dilakukan Don Emerson[3] tentang "kepemimpinan di lingkungan

---

[2] Konsep patron-klien (patronase) adalah sistem yang berlandaskan pada hubungan pribadi antara pihak-pihak yang tidak setara, antara pemimpin (patron) dan pengikutnya (klien). Klien menawarkan dukungan politik dan penghormatan kepada patron yang ditampilkan dalam bentuk simbolis. Sementara patron menawarkan kebaikan, pekerjaan dan perlindungan. Lihat Peter Burke, *History and Social Theory,* Cornell University Press, Ithaca, New York,1993.

[3] Donald K. Emmerson, *"Islam in Modern Indonesia: political impase, cultural opportunity"*, dalam Philip Stoddar, David Cuthell, Margaret Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World,* Syracuse University press, 1981.

golongan Islam", mungkin akan memberikan hasil lebih baik. Namun, sebuah kerangka acuan juga tidak akan banyak hasilnya untuk menafsirkan pola-pola kehidupan dalam sebuah kelompok masyarakat, jika tidak ditunjang oleh pengetahuan mendalam akan ciri-ciri berbagai pola pemahaman warga kelompok itu akan hakikat kelompok itu sendiri.

Tulisan ini sedikit banyak bermaksud untuk mengemukakan beberapa aspek pemahaman hakikat organisasi mereka di kalangan warga NU sendiri. Diharapkan, dengan inventarisasi fase-fase kehidupan NU seperti itu terlebih jauh di masa datang, akan terkumpul informasi yang cukup untuk mengenal tipologi berbagai perilaku kolektif NU sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan di kalangan kaum muslimin Indonesia. Kongkretisasi pendekatan seperti ini dengan menerapkannya pada proses pengembangan Islam di kawasan ini diharapkan akan menampilkan sebuah liputan berdimensi ganda, namun tetap dikenal batas-batas wilayah permasalahannya. la dapat disusul dengan tinjauan dari aspek lain di kemudian hari yang akan memberikan informasi akumulatif yang membentuk sudut penglihatan yang bulat tentang NU.

Kaitan NU dan Perkembangan Islam

Aspek-aspek utama dari pengaitan NU kepada proses perkembangan Islam di Indonesia dapat dilihat pada hal-hal berikut: tradisi keilmuagamaan yang dikembangkannya, pandangan kemasyarakatan yang dimilikinya, cara pengambilan keputusan umum yang digunakannya, dan proses rekonsiliasi internalnya, jika terjadi perbedaan pandangan yang tajam. Kesemua aspek utama itu berkait satu sama lain, dan seringkali berfungsi saling tumpang tindih, walaupun secara keseluruhan berpola saling menunjang.

Tradisi keilmuagamaan yang dianut NU, sebagaimana telah dikemukakan oleh Zamakhsyari Dhofier dan Sidney Jones dalam salah satu tulisannya dan yang sebenarnya telah dikemukakan secara terbuka oleh warga NU sendiri sejak permu-

laan-bertumpu pada pengertian tersendiri tentang apa yang oleh NU disebut *Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah*. Doktrin tersebut berpangkal pada tiga buah panutan ini: Mengikuti paham al-Asy'ari dan al-Mâturidî dalam *bertauhid* (mengesakan Allah dan mengakui keutusan Muhammad), mengikuti salah satu mazhab fiqih yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali) dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaid al-Baghdadi dalam bertarekat atau bertasawuf. Berbeda dari pandangan kelompok-kelompok lain, seperti Muhammadiyah dan Persis (kedua-duanya hanya menerima skolastisisme al-Asy'ari sebagai landasan kedunian mereka), NU mengembangkan tradisi keilmuagamaan paripurna telah membagi siklus kehidupan para warganya dalam sejumlah lingkaran kegiatan atau bidang perhatian yang baku.

Dalam ber*fiqh*, mereka telah mengembangkan tidak hanya literatur keputusan hukum agama dalam skala *massif* sebuah *corpus magnum* berjudul *al-Majmû'*, komentar atas *al-Muhazzab*, terdiri dari empat belas jilid dengan rata-rata 400 halaman perjilidnya, melainkan juga cara-cara untuk menyusun pemikiran hukum (*legal maxim, qawâ'idul fiqh*), menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisinya dan persyaratan yang melatarbelakangi sesuatu masalah yang tadinya sudah diputuskan telah mengalami perubahan. Di sinilah terletak dinamika pengembangan hukum agama melalui *fiqh* dapat dilakukan, walaupun dalam batasan-batasan yang tetap masih ketat.

Di pihak lain bidang tasawuf memberikan bobot kedalaman spiritualitas penghayatan agama warga NU, jika telah diikuti pola hidup serba ber*fiqh* dalam kehidupan sehari-hari. Dalam bahasa pengamatan sarjana masa lampau yang melihatnya dari luar, seperti H. J. de Graaf dan Theodore Pigeaud,[4] anutan

[4] Kedua sarjana Belanda tersebut menulis sebuah karya hasil riset keduanya seputar sejarah politik di Jawa abad ke XV dan XVI, terutama tentang kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. (lebih juah lihat H.J. De Graaf & TH.Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI,*

pada tasawuf ini disebut *pemujaan pada Wali Songo.* Sudah tentu masalahnya tidak sesederhana ini, melainkan pelaksanaan dalam kehidupan sehari-hari doktrin yang utuh tentang hierarki kesalehan (*piety*) atau derajat-derajat ketaqwaan pada Allah, berkat *(grace, barokah)* yang memungkinkan intervensi hubungan seorang hamba kepada Tuhannya, dan seterusnya. Spiritualitas yang dikonkretkan kedalam rangkaian kegiatan ritualistik yang intensif seperti ini memungkinkan adanya *"penyiraman jiwa"* dari kekeringan penghayatan iman dan kemiskinan batin, sehingga terpelihara kontinuitas antara pandangan serba *fiqh* di satu ujung dan intensitas penghayatan iman yang tinggi di ujung lain, membentuk sebuah kesejarahan *(historicity)* tersendiri.

Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU adalah perpautan organis antara tauhid, *fiqh* dan tasawuf secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi duniawi dan ukhrawi dari kehidupan. Yang paling disukai di lingkungan NU adalah ungkapan berikut: "Hidup dunia sangatlah penting kalau dijadikan persiapan untuk kebahagiaan akhirat, dan akan kehilangan artinya jika tidak diperlakukan seperti itu". Perpautan dimensi duniawi dan ukhrawi dari kehidupan ini merupakan mekanisme kejiwaan yang berkembang di lingkungan NU untuk menghadapi tantangan sekularisme terang-terangan (*blatant*) yang timbul dari proses modernisasi.

Fiqh dan Kebebasan Negara

Dari tradisi keilmuagamaan seperti itu sudah tentu logis kalau lalu muncul pandangan kemasyarakatan yang tidak bercorak "hitam-putih". Perpautan kedua dimensi duniawi dan ukhrawi dalam kehidupan manusia tidak memungkinkan penolakan mutlak kepada kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat. Dengan kata lain, seburuk-buruk kehidupan dunia, ia haruslah dijalani dengan kesungguhan dan ketulusan.

Jakarta, Grafiti, 1985.

Hal ini sudah tentu ada implikasinya sendiri kepada pandangan kenegaraan yang dianut warga NU yang masih belum kehilangan tradisi keilmuagamaannya. Kewajiban hidup bermasyarakat, dan dengan sendirinya bernegara, adalah sesuatu yang tidak boleh ditawar lagi. Eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup, yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Kesalahan tindakan atau keputusan pemegang kekuasaan tidaklah mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan. Konsekuensi pandangan ini adalah keabsahan negara begitu ia berdiri dan mampu bertahan, dan penolakan sistem alternatif sebagai pemecahan masalah-masalah utama yang dihadapi suatu bangsa yang telah membentuk negara. Dengan demikian, cara-cara yang digunakan dalam melakukan perbaikan keadaan senantiasa bercorak gradual. Pandangan tentang negara barulah akan bersifat penolakan bentuk yang ada, jika keseluruhan tradisi keilmuagamaan yang dianut NU telah memberikan legitimasi untuk itu, seperti terjadi dengan "fatwa perang jihad" yang dikeluarkan Rais Akbar NU K.H. Hasyim Asy'ari pada permulaan perang kemerdekaan, yang mendukung bentuk negara baru Republik Indonesia.

Ketentuan yang sama itu juga yang membuat NU menolak kehadiran "Negara Islam Indonesia" yang didirikan oleh Kartosuwiryo, bahkan sejak semula para ulama NU telah menyatakannya sebagai *bughat* (pemberontak) yang harus dibasmi. Untuk keperluan itulah, dikukuhkan kedudukan Kepala Negara Republik Indonesia menjadi *waliyyul amri dharuri bi syaukah* (pemegang pemerintahan sementara dengan kekuasaan penuh), oleh sebuah pertemuan ulama yang didominir ulama NU. Presiden RI diterima sebagai pemegang pemerintahan, karena negara telah ada dan harus ada yang memimpin. Kedudukannya bersifat sementara (hingga hari kiamat), karena ia tidak dipilih oleh ulama yang berkompeten untuk itu *(ahlul halli wal aqdi)*, melainkan melalui proses lain, sehingga

tidak sepenuhnya memiliki keabsahan dimata hukum *fiqh*. Namun kekuasaannya tetap harus efektif, karenanya ia berkuasa penuh. Atas dasar kekuasaannya itu, ia berwenang mengangkat pejabat-pejabat agama melalui pendelegasian wewenang itu kepada menteri agama. Misalnya saja, penunjukan ketua pengadilan agama sebagai wali hakim dalam kasus-kasus tidak adanya wali bagi gadis dalam pernikahan. Wali hakim *(legal guardian)* adalah keharusan dalam keadaan seperti itu, guna memperoleh keabsahan perkawinan yang diselenggarakan dari sudut pandang *fiqh*.

Pendekatan serba *fiqh* atas masalah-masalah kenegaraan itulah yang membuat NU relatif lebih mudah menerima ketentuan pemerintah tentang asas Pancasila dalam kehidupan berorganisasi dewasa ini. Dalam pandangan *fiqh* asas Pancasila adalah salah satu dan sekian buah persyaratan bagi keabsahan negara Republik Indonesia; hal itupun bukannya persyaratan keagamaan sama sekali. Dengan sendirinya tidak ada alasan apapun untuk menolaknya, selama ia tidak berfungsi menggantikan kedudukan agama dalam kehidupan organisasi yang bersangkutan. Islam sendiri dapat saja diletakkan dalam kedudukan yang berbeda-beda dalam kehidupan organisasi, dalam kurun waktu yang berlainan. Pada suatu saat ia dijadikan asas, di waktu lain dijadikan landasan keimanan (aqidah), karena masalahnya hanyalah sekadar pencapaian legitimasi dalam pandangan *fiqh*.

Karenanya, tuduhan oportunistik dalam watak politik NU tidaklah tepat. NU seringkali mengeluarkan keputusan yang secara sepintas lain tampak dibuat sembarangan, yang memenuhi selera penguasa pada satu saat, yang sangat bersifat akomodatif terhadap kepentingan pemerintah pada saat itu. Oportunisme NU itupun seringkali dijadikan kambing hitam bagi tidak konsistennya "perjuangan Islam" di Indonesia, dan menjadi *casus belli* perbedaan tajam dalam strategi perjuangan yang dianut sebagai gerakan Islam di negeri ini. Tuduhan itu dikatakan tidak tepat, karena bagi NU pedomannya bukan-

lah "strategi perjuangan politik" atau "ideologi Islam" dalam artiannya yang abstrak, melainkan keabsahan di mata hukum *fiqh*. *Fiqh* menentukan asas organisasi sebagai halnya salah satu persyaratan hidupnya, sedangkan "landasan keagamaan" dapat saja dirumuskan di bagian lain dari anggaran dasarnya, seperti dibuat Munas Alim Ulama NU di Situbondo yang meletakkannya dalam Mukaddimah Anggaran Dasar NU yang akan diubah oleh Muktamar XXVII nanti. Ini memungkinkan penerimaan asas Pancasila. *Fiqh* menentukan absahnya kekuasaan Presiden Rl sebagai pemegang pemerintahan, karena ia harus ditunduki dan dipatuhi, di hadapkan sebuah *Negara Islam Indonesia sekalipun!*

Dengan meletakkan kunci masalah pada pengesahan oleh hukum *fiqh*, NU mampu melakukan sebuah proses penyesuaian dengan tuntutan sebuah negara modern, walaupun dalam aspek kenegaraan pandangan serba *fiqh* itu juga sering merupakan 'hambatan' bagi pemegang pemerintahan untuk melaksanakan wewenangnya. Yang jelas, pandangan seperti itu, bagaimanapun juga, akan sering berbenturan dengan pandangan yang memperlakukan Islam sebagai ideologi kemasyarakatan, apalagi ideologi politik. Upaya menampilkan Islam sebagai *'jalan hidup alternatif'* yang membentuk sistem kemasyarakatan baru di luar yang telah ada, jelas sulit diterima oleh para ulama NU, kecuali jika telah menjadi bentuk kenegaraan yang memiliki wujud penuh dan mampu mempertahankan diri, seperti Iran, Libya dan Saudi Arabia dewasa ini.

Landasan penolakan sistem alternatif 'Islam' itu adalah keabsahan bentuk negara yang telah ada. Namun, itu tidak berarti jalannya pemerintahan juga lain terlepas sama sekali dari kendala keagamaan. Bahkan oleh NU diajukan tuntutan agar kebijaksanaan pemerintah senantiasa disesuaikan kepada ketentuan-ketentuan *fiqh*, sehingga sikap itu sendiri sering diterima oleh kalangan pemerintahan sendiri sebagai "hambatan" di kala melaksanakan wewenang mereka. Untuk kepentingan penilaian apakah jalannya pemerintahan ti-

dak bertentangan dengan ketentuan *fiqh*, digunakan tolok ukur berupa sejumlah kaidah *fiqh*, seperti "kebijaksanaan kepala pemerintahan harus mengikuti kesejahteraan rakyat" *(tasharruful imam 'ala al-raiyyah manutun bil mashlahah)*.

Bentuk formal pemerintahan dengan demikian tidaklah menjadi permasalahan bagi NU, selama masih diikuti pola perilaku formal negara yang tidak bertentangan dengan hukum *fiqh*. Kasus-kasus penyimpangan dari "pola umum" perilaku formal negara itu tidaklah sampai kepada penolakan bentuk kenegaraan dan proses pemerintahan yang sudah ada. Sebagaimana yang dikemukakan Menteri Agama Munawir Syadzali dalam sebuah kesempatan, pemikiran para teoretis politik yang besar dalam Islam bukanlah mencari pola idealisasi bentuk kenegaraan yang telah ada. Ibn Abdi Rabbih[5], al-Ghazali, Ibn Taimiyyah, Ibn Khaldun dan al-Mawardi jelas-jelas menempuh perbaikan keadaan secara gradual, dengan mencoba mencarikan masukan dari *fiqh* untuk menyempurnakan bentuk-bentuk negara yang telah ada. Hanyalah al-Farabi yang mencoba menyusun sebuah utopia berjudul "Negara Utama" *(al-Madinah al-Fadhilah)*. Kasus-kasus penyimpangan haruslah ditangani secara kasuistik, bukannya dengan menolak kehadiran negara dan mengubah bentuk pemerintahannya.

Pola berpikir seperti itu jelas harus dikaitkan dengan proses pengambilan keputusan di lingkungan NU sendiri, yang mengutamakan konsensus dalam artiannya yang paling luas. *Fiqh*, yang dirumuskan oleh para ulama NU sebagai "pengetahuan tentang hukum-hukum agama yang ditarik dalil-dalil sumbernya", memberikan peluang sebesar-besarnya bagi semua pendapat untuk muncul dalam perdebatan mengenai sesuatu permasalahan. Spektrum pandangan yang begitu luas, dari yang menyetujui hingga kepada yang menolak sesuatu usul, kemudian akan mengendap menjadi hanya dua atau tiga pen-

[5] Abu Umar Ahmad bin Muhammad ibn Abdi Rabbih, penulis terkenal dari Andalusia, lahir di Cordova 10 Ramadan 246 H/29 November 860 M dan meninggal 18 Jumadil Ula 328 H/ 3 Maret 930 M.

dapat utama saja, masih dalam pola setuju atau menolak. Namun, masing-masing memiliki alasannya sendiri yang kuat, sehingga tidak dapat demikian saja diabaikan. Dari posisi seperti itu, akhirnya dipertemukan dalam sebuah sidang yang akan menformalkan pendapat akhir, seperti terjadi pada Munas Alim Ulama di Situbondo.

Dalam keadaan tidak dapat dicarikan pemecahan dan disepakati bersama, diambil keputusan untuk mengakui dua atau tiga pendapat utama sebagai pendapat yang sama-sama mengandung kebenaran. Dalam keadaan seperti itu, maka pendapat manapun yang digunakan oleh para warga NU tidak akan disalahkan oleh pihak yang berbeda pendapat. Kasus ini dapat dilihat dalam pendapat tentang DPR-GR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royang) pada tahun 1960-an, dengan adanya dua pendapat yang saling bertentangan. Pendapat pertama menganggap adalah wewenang kepala negara untuk membekukan lembaga-lembaga perwakilan, jika dinilainya keadaan mendesak dan dapat menjadi keadaan darurat *(al-hajat yanzilu manzilata al-dharurah).* Jadi ada keperluan untuk membekukan lembaga perwakilan yang ada, dan dengan sendirinya diperlukan gantinya. Karena tidak mungkin diselenggarakan pemilihan umum, kepala negara menggunakan wewenangnya untuk menyusun keanggotaan lembaga perwakilan baru dari keanggotaan lembaga perwakilan yang lama. Pendapat kedua menganggap tidak sah pembubaran DPR hasil pemilihan umum 1955, karena itu berarti kepala negara menyerobot hak rakyat tanpa alasan yang dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Jika DPR tidak sah pembubarannya dengan sendirinya tidak dapat digantikan oleh DPR-GR. Dalam keadaan macet dan tidak dapat dipertemukan antara kedua pendapat itu, terbuka kemungkinan untuk menerima keanggotaan DPR-GR bagi yang menyetujui pembentukannya, dan juga disahkan penolakan oleh mereka yang tidak menerima keabsahan pembentukannya.

Mekanisme "setuju untuk tidak bersetuju" *(agree to*

disagree) itu menjamin adanya proses tolak-angsur yang sangat fleksibel di lingkungan pengambilan keputusan dalam NU, sehingga dapat terjaga keutuhan organisasi yang senantiasa dipenuhi perbedaan pendapat itu. Walaupun ada juga kelemahan mekanisme pengambilan konsensus untuk setuju (dan juga untuk tidak setuju) seperti itu, seperti lamanya proses pengambilan keputusan dan tidak jelasnya pendapat organisasi dalam suatu masalah; yang jelas ia berhasil menjamin keutuhan NU, tidak sampai pecah menjadi dua seperti oganisasi lain. Demikian pula, dalam hal yang disepakati keputusan atasnya, lalu terjadi penerimaan yang tuntas atasnya oleh semua kalangan.

Sebuah kelemahan lain dari sistem pengambilan keputusan berdasarkan konsensus itu adalah relatif mudahnya dijaga *status quo* dan sulitnya dilakukan perubahan dalam tubuh NU. Mekanisme "membenarkan dua pendapat" di atas belum tentu berarti mudahnya dilakukan percobaan untuk mengubah keadaan. Sebuah cara yang digunakan untuk menembus *status quo* itu adalah dengan cara "membudayakan terobosan". Mereka yang ingin melakukan perubahan, harus memulainya di lingkungan sendiri, sudah tentu pula dengan risiko ditanggung sendiri jika mengalami kegagalan. Jika telah dibuktikan hasil positif dari upaya rintisan itu, barulah akan muncul pengakuan (dan kemudian peniruan) dari kalangan warga NU yang lain, semuanya dalam waktu yang relatif tidak terlalu lama. Hal ini dapat dilihat dalam kasus *madrasah Nizamiah* yang dirintis oleh K.H.A. Wahid Hasyim di Pesantren Tebuireng, Jombang, semasa hidup ayahnya, berupa sebuah sistem pendidikan agama dengan kurikulum campuran pada dasawarsa 1930-an. Ternyata dalam waktu tidak sampai sepuluh tahun, upaya rintisan itu telah menjadi model utama bagi ratusan madrasah lain yang telah melihat sendiri kualitas tinggi dan para alumninya. Dengan "budaya terobosan" seperti itulah derajat toleransi terhadap inovasi di lingkungan NU ternyata menjadi cukup besar.

Islam Abad Ini

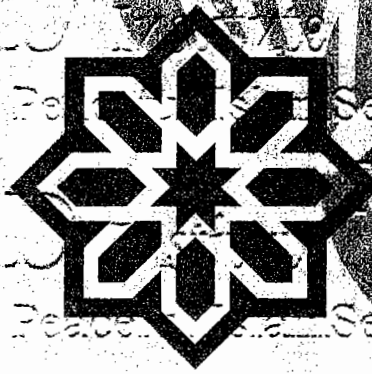
Apa yang diterangkan tentang NU di atas, sebenarnya memiliki relevansi sangat tinggi bagi perkembangan Islam di Indonesia dalam abad ini. Pada saat permulaan kebangkitan kaum muslimin di Indonesia, dalam dasawarsa pertama dan kedua abad ini para ulama yang di kemudian harinya mendirikan NU, telah bersepakat untuk menerima "gerakan Islam" sebagai wahana penyaluran aspirasi umat Islam, baik melalui Sarekat Dagang Islam (SDI) maupun Sarekat Islam (SI) beberapa tahun kemudian. Baik atau buruk akibatnya bagi proses pembentukkan bangsa Indonesia di kemudian harinya, keputusan tersebut jelas memberikan dukungan kharisma kepada sebuah gagasan pengelompokan modern.

Melalui NU sendiri, dalam dasawarsa ketiga dan keempat abad ini, NU memberikan dukungannya kepada aspirasi perjuangan kemerdekaan berkulminasi dalam lahirnya negara Republik Indonesia sebagai sebuah negara non-teokratis. Melalui berbagai jenis pengalaman, akhirnya pada saat ini NU merupakan salah satu wajah utama moderasi di lingkungan gerakan Islam di Indonesia.[6] Sikapnya untuk memberikan tempat menentukan kepada Pancasila dalam kehidupan kita sebagai bangsa, jelas sekali menunjukkan peranan moderasi seperti itu. Watak mencari pemecahan gradual atas segenap persoalan yang dihadapi seperti itu, justru bertentangan dengan semakin meluasnya kecenderungan untuk menyajikan Islam sebagai "alternatif jalan hidup" bagi kemelut yang telah ada. Militansi gerakan "Islam sebagai alternatif" ternyata tidak mampu menembus benteng kukuh dari sikap serba moderat yang dimiliki NU. Dengan tidak menutup mata terhadap adanya kelompok seperti itu di kalangan generasi muda NU sendiri, secara umum dapat-

[6] Tesis ini berbeda dengan kesimpulan yang ditulis Deliar Noer dalam disertasinya (*The Modernist Muslim in Indonesia 1900-1942*) yang melihat bahwa NU itu termasuk dalam kelompok tradisional dalam gerakan Islam di Indonesia. Buku tersebut telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia: *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES, 1980.

lah dikatakan bahwa NU mampu bertahan terhadap gempuran "Islam garis keras" yang ditampilkan oleh kelompok-kelompok militan tersebut. Integrasi nasional kita sebagai bangsa sebenarnya tengah diuji oleh kelompok-kelompok sektarian yang serba militan itu, sehingga peranan NU untuk mengurangi gangguan-gangguan terhadap integrasi nasional itu merupakan suatu hal yang patut direnungkan dalam diri kita. Namun, peranan untuk memantapkan keadaan dan mengurangi dampak dari pemunculan sektarianisme itu juga harus dijaga agar tidak hanya berhenti pada pemberian legitimasi kepada *status quo* belaka, melainkan diarahkan kepada perubahan keadaan secara gradual dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Proses demokratisasi kehidupan politik dan kehidupan pemerintahan, sebenarnya memerlukan penanganan melalui rangkaian kegiatan sangat kompleks, baik oleh mereka yang berada di lingkungan pemerintahan maupun di luarnya. Adalah tidak bijaksana untuk mementingkan pandangan sektarian yang hanya mengutamakan kebenaran pihak sendiri belaka, walaupun itu berasal dari lingkungan gerakan Islam, dengan membahayakan proses integrasi nasional yang telah mencapai tahap kritis dalam konsolidasi dirinya. Akibatnya adalah keretakan yang mungkin tidak akan dapat dijembatani lagi, antara "golongan Islam" dan golongan-golongan lain di luarnya. Peranan NU dalam hal ini harus diarahkan kepada penciptaan sebuah "konsensus nasional" yang baru tentang tempat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimulai dengan penerimaan "pihak Islam" atas ideologi negara secara tuntas, seperti dibuktikan dengan penerimaan atas Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan organisasi kemasyarakatan, langkah-langkah itu harus dilanjutkan dengan pengintegrasian "perjuangan Islam" ke dalam "perjuangan nasional", dengan meletakkan "perjuangan Islam" itu sendiri pada konteks demokratisasi dalam jangka panjang, tanpa mengguncangkan keadaan dan merapuhkan proses integrasi nasional yang tengah mengkonsolidasikan diri itu. Mampukah NU me-

megang peranan seperti itu di masa datang, mengingat kelambanannya yang sangat besar dalam mengambil keputusan dan sikapnya yang sangat pasif dalam kehidupan bangsa secara keseluruhan? Tantangan ini mau tidak mau harus dijawab, jika NU tidak ingin kehilangan relevansi dirinya dalam kehidupan bangsa dalam jangka panjang. Ia memiliki cukup kekayaan kultural dan pengalaman politik yang sangat beragam, untuk memulai kiprah seperti itu. Ketidakmampuan menggunakan keduanya bagi kiprah tersebut, dalam jangka panjang justru hanya akan membawa NU kepada pinggiran sejarah, dan berarti irrelevansi dirinya secara bertahap.

Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa

Dalam tulisannya di jurnal *Indonesia (terbitan Cornell University)* edisi oktober 1984, Sidney Jones membuat sebuah pengamatan menarik.[1] Dalam artikel itu ia menunjukkan perubahan-perubahan dalam pengertian yang dimiliki kata "umat Islam" dari waktu ke waktu, di kalangan Nahdlatul Ulama. Perubahan-perubahan arti itu berjalan mengikuti meluas atau menyempitnya wawasan perjuangan gerakan-gerakan Islam yang ada. Semula, dalam abad-abad yang lalu umat Islam hanya meliputi sesama kaum muslimin yang tinggal di sebuah kawasan, yang ketika masyarakat suku-suku bangsa Indonesia masih dijajah oleh pemerintahan kolonial. Setelah itu, kata tersebut berkembang, meliputi semua

[1] Sidney Jones, kini adalah direktur ICG (International Crisis Group) Asia Tenggara bermarkas di Jakarta. Awal tahun 1980-an pernah melakukan riset tentang NU dan pesantren. Salah satu tulisannya yang dipublikasikan adalah Ummah yang terjemahannya dimuat dalam buku *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Greg Fealy dan Greg Barton (ed.) (Yogyakarta : LKiS, 1997).

kaum muslimin di seluruh dunia, yaitu ketika bangsa-bangsa muslim dijangkiti rasa gairah untuk memerdekakan diri dari penjajahan. Kemudian kata tersebut berubah liputannya, menjadi hanya sesama kaum muslimin yang membentuk nation Indonesia. Makin kemudian lagi, kata "umat" lalu hanya meliputi mereka yang masuk (atau dimasukkan ke dalam) gerakan-gerakan formal Islam. Dan demikian seterusnya, kata tersebut akan senantiasa mengalami pemekaran dan penyempitan kelompok yang diliputnya. Strategi perjuangan yang diikuti juga akan senantiasa berubah-ubah, mengikuti perubahan arti yang dimaksud dengan kata "umat" tersebut. Spektrum jumlah manusia yang dimasukkan ke dalam kategori "umat" itu lalu juga memperlihatkan variasi yang kaya sekali dari masa ke masa, dari yang merupakan gugusan kelompok-kelompok kecil hingga seluruh kaum muslimin.

Tolok Ukur

Bagi para pelaku di panggung percaturan umat sendiri, perubahan arti dari waktu ke waktu itu tidak begitu dirasakan, karena apapun maksudnya, ia selalu menggambarkan "kelompok perjuangan yang benar", yang memiliki ciri-ciri sebagai muslim yang sebenarnya. Dengan kata lain, "umat" dilihat sebagai tipe ideal, yang bersedia berkorban untuk mencapai cita-cita yang dibawakan Islam. Terlepas dari sempitnya atau luasnya liputan kata "umat" itu, secara kualitatif gambaran abstrak yang ditampilkannya adalah citra ketulusan perjuangan bagi kepentingan "kejayaan Islam dan kaum muslimin" *('izzul Islam wal muslimin)* dan "pengagungan sabda Allah yang luhur" *(i'lâ'i kalimatillah hiya al-'ulya).* Dalam operasionalisasinya, tujuan tersebut memang dapat saja dikongkretkan menjadi bermacam-macam slogan, seperti Darul Islam-nya Kartosuwirjo,[2] negara Pancasila-nya para perumus Piagam

[2] Kartosuwirjo adalah tokoh yang gerakan Darul Islam yang memproklamirkan berdirinya negara Islam pada tanggal 14 Agustus 1945. Selanjutnya sebagai respon atas dibentuknya negara Pasundan yang didirikan di Jawa Barat dan dikontrol Belanda, ia memproklamasikan berdirinya Negara Islam

Jakarta, masyarakat Islami-nya sementara kalangan muda-muda di kampus saat ini,[3] ataupun hanya sekadar ciri-ciri kekhususannya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) menurut versi hasil muktamar I di Ancol ketika itu.

Jalur yang dilalui perjuangan seperti itu—yang masih mencantumkan sasaran formal Islam sebagai tujuannya—dengan sendirinya memerlukan format tersendiri, yang tidak dapat begitu saja disamakan dengan perjuangan orang lain. Kekhususan format itulah yang sebenarnya membedakan gerakan-gerakan Islam dari gerakan-gerakan lain, yang tujuan formalnya dirumuskan secara sangat global, yaitu "mengajak kepada perintah Allah dan mencegah larangan-larangan-Nya" *(amar ma'ruf nahi munkar).* Tidak ada gerakan Islam yang mampu menghindarkan diri dari format perjuangan ini, sedangkan penggunaannya oleh pihak lain di luar gerakan Islam justru memperkuat hubungan simbiosis antara umat dan format perjuangan tersebut. Bagi mereka yang diketahui tidak turut menghayati perjuangan gerakan Islam, kesediaan untuk memakai format ini justru dirasakan sebagai manipulasi oleh umat, setidak-tidaknya oleh kalangan pimpinannya. Cepat atau lambat, tudingan jari ke arah para "manipulator" itu akan dilakukan oleh mereka yang merasa lebih berhak mewakili perjuangan Islam, seperti dialami Presiden Ziaul Haq di Pakistan saat ini. Oleh kalangan mahasiswa militan muslim ia dituduh menggunakan Islam hanya untuk sekadar mempertahankan kekuasaan belaka.[4]

Indonesia (NII). (Lihat, Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam and Rebillion: A Study of Indonesian Political Behavior,* Berkeley. Los Angeles, London: University of California Press, 1980).

[3] Ketika tulisan ini dibuat, gerakan ini biasanya mengambil bentuk pengajian di masjid-masjid kampus.

[4] Pada masa Ziaul Haq inilah Partai Jama'ate Islami, sebuah partai agamis dan sangat getol menggolkan cita-cita Negara Islam, sangat dekat dengan lingkaran kekuasaan. Namun pada sisi lain, partai ini hanya dianggap pelengkap karena tidak memiliki posisi politik yang bagus dalam pemerintahan. Maka wajar banyak tuduhan dialamatkan kepada Haq yang mempergunakan partai Jama'ate Islami sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaannya semata.

Ketiga unsur yang digambarkan itu—batasan arti umat, tujuan perjuangan dan format perjuangan—merupakan tolok ukur dari sebuah tilikan yang lengkap tentang perjuangan massa Islam di sebuah kawasan. Sudut pandang yang dikemukakan Sidney Jones untuk melihat perjuangan massa Islam dari konsep keumatan yang digunakan oleh suatu gerakan Islam, akan mampu mengorek hakikat kesadaran keagamaan gerakan tersebut, karena ia akan menentukan orientasinya, apakah eksklusif, inklusif, utopis atau justru mendunia? la juga akan mengungkapkan kesadaran kesejarahan yang dimiliki gerakan tersebut, apakah sebagai bagian dari sebuah perjuangan umum kemanusiaan atau justru ingin merombak visi kemanusiaan yang umum diterima? Demikian pula, pengertian umat itu sendiri juga sangat menentukan dimensi politis dari perjuangan yang dilakukan, dalam arti bentuk kongkret masyarakat yang akan dituju.

Tujuan perjuangan juga merupakan sudut pandang yang menarik untuk melakukan tilikan atas perjalanan sebuah gerakan Islam. Tujuan yang dirumuskan secara kongkret dan langsung akan memberikan *aura* yang berbeda atas perjuangan yang dilakukan, bila dibandingkan dengan tujuan yang sifatnya samar-samar. Ketika Masyumi sebagai partai politik mencanangkan "negara sejahtera yang diridloi Allah" *(baldatun tayyibatun warabbun ghafur)* tahun 1950-an, sudah tentu bekasnya pada kiprah para warga lalu menjadi sangat berbeda dari tujuan perjuangan partai Nahdlatul Ulama di kurun waktu yang sama, yang dirumuskan sebagai *"menegakkan ajaran Islam menurut paham Ahlussunnah wal jama'ah"* saja. Yang dimaksudkan dengan bekas-bekas itu adalah dampak dalam bentuk rumusan operasional perjuangan yang akan dilakukan seperti lingkup bidang yang akan digarap, struktur kepemimpinan yang dibentuk dalam gerakan itu sendiri, dan proses pengambilan keputusan yang digunakan. Demikian juga, tawaran bentuk-bentuk kemasyarakatan yang diajukan kepada "kelompok sasaran" juga menjadi berbeda.

Format perjuangan juga menyajikan jendela yang menarik untuk melakukan telaah atas perilaku sosial gerakan-gerakan Islam di sebuah kawasan. Pada format yang canggih dan kompleks—seperti rumusan program sebuah partai politik Islam—selalu ada unsur untuk meletakkan diri dalam situasi "kita" melawan "mereka", dengan segala konskuensi yang ditimbulkannya. Kasus pertentangan warga Nahdlatul Ulama yang oleh keadaan (seperti karena menjadi anggota KORPRI) tidak mungkin menjadi pendukung PPP di satu pihak dan kawan-kawan seorganisasi induk yang mendukung PPP adalah contoh menarik untuk dikemukakan dalam format perjuangan ini, begitu format perjuangan NU diubah oleh Muktamar XXVII di Situbondo, Desember 1984, yaitu ketika dinyatakan bahwa NU tidak lagi mempunyai kaitan organisatoris dengan partai/organisasi politik manapun, perubahan besar dalam hubungan kedua belah pihak langsung terjadi.

Masing-masing jendela penglihatan tersebut memang menarik untuk digunakan sebagai alat telaah, namun harus dalam keterkaitan satu dengan yang lain, guna memperoleh kebulatan gambaran yang diperlukan untuk memahami pola perilaku gerakan-gerakan Islam dalam kurun waktu yang berbeda-beda. Untuk hanya melihat format perjuangan Muhammadiyah saja saat ini, tentulah sulit untuk mengetahui mengapa sebagian warganya merasa berat untuk menerima Pancasila sebagai asas organisasi tersebut. Gambaran yang utuh baru diperoleh, jika digunakan pula sudut pandangan pengertian umat yang dimiliki orang-orang Muhammadiyah tersebut, dan tujuan perjuangan mereka untuk menegakkan nilai-nilai dan pandangan hidup keislaman dalam kehidupan masyarakat bangsa kita di masa depan. Bagi mereka, nilai-nilai dan pandangan hidup tersebut sudah merupakan sesuatu yang baku, dan ditakutkan justru Pancasila sebagai asas organisasi akan mengurangi keadaan telah terbakukannya nilai dan pandangan hidup itu.

Memahami perilaku gerakan-gerakan Islam dengan ketiga sudut pandangan itu akan membawa kepada telaah yang menekankan proses terbentuknya suatu sikap, bukannya pendataan sikap atau pandangan yang telah selesai dan mantap. Pendekatan seperti ini sangat diperlukan, karena pengenalan proses itu akan memberikan wawasannya sendiri dan memperkaya khazanah bacaan yang selama ini terlalu menekankan situasi statis gerakan-gerakan Islam, Ia juga dapat digunakan untuk melakukan prediksi atas perilaku massa Islam jangka panjang, setidak-tidaknya kecenderungan utama yang dapat timbul dari situasi tertentu yang dijalani kaum muslimin.

Organisasi Modern Islam

Jika ditilik dari ketiga sudut pandang tersebut, menarik sekali untuk melihat perjalanan organisasi Islam modern pertama di negara kita, yaitu Sarekat Dagang Islam (SDI) yang didirikan H. Samanhudi di permulaan abad ini di Solo. Yang menarik adalah bahwa organisasi ini telah menampilkan citra modernitas, yang sebelumnya tidak dimiliki kaum muslimin di tanah jajahan Hindia Belanda. Pertama karena "umat" yang ingin dijangkau adalah lapisan tertentu dari masyarakat, sehingga ada pembedaannya dari apa yang dikandung oleh istilah "kaum muslimin" yang hanya berkonotasi umum belaka. Sudah tentu pilihan arti kata "umat" yang dilakukan Sarekat Dagang Islam (SDI) itu menentukan tujuan dan format perjuangan. Umat yang diharapkan akan mendukung adalah lapisan pedagang, itupun diutamakan dari kalangan saudagar belaka. Format perjuangannya dengan sendirinya harus mampu merefleksikan kelompok pendukungnya, yaitu perjuangan praktis untuk meningkatkan kemampuan sosial-ekonomis, di samping palaksanaan ajaran-ajaran agama para saudagar itu dalam kehidupan niaga mereka. Format yang demikian mencerminkan orientasi kekinian itu sudah tentu sangat berbeda dengan orientasi kaum tarekat, misalnya. Demikian pula, tujuan perjuangan yang mau tidak mau harus dikongkretkan dalam sasaran dan capaian rasional yang mungkin dicapai, tentunya sangat ber-

beda dari hanya sekadar tujuan umum "menyebarkan ajaran Islam" yang menjadi kesadaran kelompok-kelompok muslim lainnya.

Kalau dilakukan perbandingan lain yang lebih menarik, yaitu dengan benih-benih gerakan kaum muda di Sumatra Barat pada kurun waktu yang relatif bersamaan, apa yang dicapai SDI adalah sesuatu yang unik. Kaum muda di Sumatra Barat memang menginginkan terbentuknya kekuatan dan pola hidup yang berbeda dari kalangan tua yang mereka tantang, tetapi perubahan itu sendiri lebih banyak berwatak puritanisme agama (atau dengan kata lain, modernisasi intern) daripada bertekanan hubungan keluar, seperti yang dialami SDI. Pembaharuan kaum muda di Sumatra Barat adalah pembaharuan penafsiran agama secara formal-legalistik belaka, sedangkan pembaharuan SDI adalah perumusan kembali wawasan kolektif para pendukungnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, namun yang jelas telah ada kesadaran untuk mendudukkan SDI pada kerangka kemasyarakatan yang telah mengandung unsur-unsur kebangsaan dan kenegaraan.

Pada Sarekat Islam (SI), yang didirikan setelah masa SDI itu, lebih jelas lagi tampak wawasan kebangsaan dan kenegaraan. Yang dipersoalkan bukan lagi masalah apakah Islam terkait dengan masyarakat bangsa—dan dengan demikian harus memiliki wawasan kenegaraan—melainkan bagaimana harus dirumuskan lingkup dan jangkauan wawasan yang akan ditumbuhkan. SI melihat dimensi kebangsaan dari kehidupan masyarakat terjajah di Hindia Belanda sebagai ikatan dasar yang meliput tidak hanya kelompok-kelompok yang memiliki persamaan primordial saja—seperti asal-usul etnis atau bahasa—melainkan juga memiliki kesamaan ideologis. Dalam konteks ideologis itu, SI harus berkembang, yaitu sebagai pembawa ideologi tertentu yang sudah memiliki kejelasan rumusan. Atas dasar itulah SI menentukan format perjuangannya, yakni perjuangan semesta untuk turut dalam percaturan kekuasaan pada sebuah negara yang memiliki otonomi sendiri, kalau

bukan memiliki kemerdekaan politis sebagai sebuah negara yang berdaulat. Bahwa kemudian dalam SI muncul wawasan kenegaraan lebih kongkret—ketika SI merah dengan ideologi komunistiknya—sama sekali tidak mengurangi kenyataan bahwa SI selama hidupnya yang pendek di masa penjajahan memiliki format perjuangan semesta itu. Dalam wawasan seperti itu, massa Islam diajak untuk berkiprah di semua bidang kehidupan, dan sebuah kelompok pimpinan elite di puncak organisasi akan memusatkan seluruh kekuatan yang ditimbulkan oleh semua kiprah semesta itu ke dalam sebuah agenda perjuangan politik.

Dengan demikian, ada sebuah lompatan besar dari SDI ke SI, suatu lompatan berupa pertumbuhan dari kesadaran yang semula hanya untuk memajukan kesejahteraan dan kualitas hidup anggota belaka, menjadi kesadaran akan perlunya sebuah sistem kekuasaan yang akan menciptakan kesejahteraan yang diinginkan itu. Ada semacam lompatan berbentuk kongkretisasi sarana penunjang yang dibutuhkan untuk mewujudkan cita-cita adanya negara yang dikuasai "pihak sendiri". Masyarakat yang tadinya hanya digambarkan sebagai gugusan manusia dalam gerak-gerak individual dalam gambaran cita yang dirumuskan SDI, lalu dipadatkan menjadi sebuah negara sebagai perangkat fungsional yang akan memberi warna 'keislaman' *(Islamiticy)* kepada kehidupan bangsa secara keseluruhan.

Lompatan SI itu, yang melibatkan massa Islam kepada sebuah upaya mendirikan atau membentuk masyarakat yang diletakkan dalam konteks bernegara, memberikan wawasan baru dalam kehidupan berbangsa kaum muslimin, yakni wawasan berbangsa dalam artian nation. Apa yang oleh Ibn Khaldun[5] dirumuskan sebagai "keterikatan kelompok"

---

[5] Karyanya yang sangat terkenal adalah *Muqaddimah*. Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman ibn Khaldun. Dilahirkan di Tunisia pada 1332. Konsep *'ashabiyah* muncul berkaitan dengan prisip peradaban yang melihat bahwa individu adalah makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial, karena individu tidak

(ashabiyah) ternyata memiliki liputan yang tidak hanya terbatas pada sebuah unsur dominan belaka—seperti ras, bahasa dan adat istiadat—melainkan oleh sesuatu yang lain. Sesuatu itu yang oleh Bung Karno selalu dikemukakan sebagai apa yang dimaksudkan Ernest Renan sebagai *raison d'etre* bangsa,[6] adalah kesadaran akan persamaan nasib sebagai warga bangsa yang satu. Kesadaran berbangsa itu sendirilah yang melandasi keterikatan sebagai bangsa. Wawasan kebangsaan yang dimiliki SI sejak masa dini perjuangan kemerdekaan kita, adalah sumbangan terbesar SI bagi sejarah modern Indonesia. Upaya-upaya untuk memperjuangkan pembebasan dari ikatan penjajah Belanda sebelumnya, sebenarnya belum dapat dikatakan perjuangan kemerdekaan bangsa. Perang Aceh maupun Perang Diponegoro, misalnya, tidak lebih hanyalah perjuangan kemerdekaan dalam arti pembebasan teritorial tertentu dari kekuasaan penjajah. Dalam kapasitas demikian, perjuangan SI adalah titik mula perjuangan kemerdekaan bangsa, dan inilah benang merah yang senantiasa terdapat dalam perjuangan semua organisasi masyarakat dan partai politik yang muncul dengan bendera Islam semenjak itu hingga kini. Muhammadiyah yang sebenarnya lebih tua dari SI sebagai partai politik, pada awal berdirinya belum mengembangkan "semangat kebangsaan" seperti yang dikemukakan di muka. Baru setelah SI mengembangkan wawasan kebangsaan yang berdimensi nation itulah Muhammadiyah lambat-laun mengembangkan hal yang sama dalam dirinya.

Demikianlah peranan besar SI dalam memulai dan kemudian mengarahkan kesadaran berbangsa kaum muslimin ke-

---

dapat memenuhi kebutuhannya tanpa adanya sikap saling menolong. Dari situlah maka ia membutuhkan seorang penguasa. Dan jabatan kekuasaan salah satunya berakar dari spirit solidaritas (*'ashabiyah*). (lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* Longman Group Ltd, London, 1970).

[6] Ernest Renan, *Apakah Bangsa Itu? (Qu'est ce qu'une nation?),* penerbit Alumni, Bandung, 1994. Buku ini pertama kali diterbitkan dalam bahasa Indonesia dalam ejaan lama pada tahun 1968. Buku ini merupakan pidato Dies Natalis yang disampaikan Renan di Universitas Sorbone, tahun 1882, dengan judul "*Quest ce qu'une nation?*" (Apakah bangsa itu?).

pada wawasan yang baru. Itulah yang membuat begitu banyak gerakan Islam turut terlibat dalam perjuangan kemerdekaan bangsa, berkulminasi pada berdirinya Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), yang kemudian diikuti Masyumi. Namun, perkembangan orientasi berbangsa ini kemudian menyempit kembali, ketika kelompok-kelompok muslim justru mengembangkan sesuatu yang baru sebagai dimensi kenegaraan dari kesadaran berbangsa yang dirintis SI itu. Dimulai dari serangkaian perdebatan tentang hakikat apa yang harus dimiliki negara yang dicita-citakan setelah kemerdekaan nantinya tercapai, segera muncul kesadaran baru yang dirumuskan sebagai "ideologi Islam". Menurut kesadaran baru itu, negara yang harus didirikan seharusnya berdasarkan ajaran-ajaran dan wawasan keimanan Islam. Bahkan kalau dimungkinkan, negara yang didirikan selayaknya secara formal disebut negara Islam.

Perdebatan berkepanjangan antara pemimpin-pemimpin Islam dan para pemimpm nasionalis seperti Sukarno adalah wahana utama ekspresi ideologis Islam tersebut dalam tahun 1930-an dan awal 1940-an. Kalau disimak secara seksama tulisan-tulisan Natsir masa itu akan tampak adanya keyakinan membara bahwa Islam adalah sistem kemasyarakatan yang harus didirikan di Nusantara. Pertanyaan yang harus diajukan dalam hal ini adalah bagaimana massa Islam memandang persoalan hubungan Islam dan negara sebagaimana diperdebatkan para pemimpin mereka saat itu. Ternyata massa Islam tidak menghayati permasalahan tersebut, karena terbukti semua gerakan Islam tidak mampu melakukan mobilisasi kekuatan massal untuk mendukung gagasan para pemimpin muslim itu. Sebagian besar kaum muslimin justru lebih cenderung untuk hanya menggelorakan kesadaran berbangsa dalam artian yang umum, tidak seperti apa yang diajukan para pemimpin Islam itu. Kenyatan pahit ini terbukti dari sedikitnya respons tertulis maupun terorganisir yang diberikan kepada gagasan-gagasan mereka.

Faktor Komplementer

Betapa pahitnya kenyataan tersebut, yang jelas kekuatan ideologis Islam itu cukup besar dalam percaturan di tingkat atas dalam perjuangan kemerdekaan bangsa, sebagaimana terbukti dari kehadiran para pemimpin berhaluan itu dalam upaya persiapan kemerdekaan Indonesia, dan kemudian dalam mempertahankan kemerdekaan melalui revolusi fisik 1945-1949. Karena besarnya kekuatan di tingkat atas itulah lalu terjadi *status quo* mengenai hakikat negara, ketika persiapan kemerdekaan memasuki taraf terakhir. Kemacetan itu ditembus dengan rumusan sederhana, berupa rumusan sila pertama Ketuhanan yang Maha Esa. Sila tersebut merupakan simbolisasi besarnya kekuatan ideologis Islam, namun yang tidak mampu memegang dominasi percaturan di tingkat atas karena tidak memperoleh dukungan luas dan massa Islam sendiri. Jika dukungan itu cukup besar, tentunya tidak akan begitu saja rakyat menerima bentuk kompromistik yang dicapai para pemimpin nasional kita waktu itu. Yang terjadi justru sebaliknya, yaitu semakin mantapnya Republik Indonesia sebagai negara yang pada hakikatnya hanya bersendikan kebangsaan belaka.

Kenyataan inilah yang rupanya masih belum tuntas dipahami oleh sementara kalangan pergerakan Islam di Indonesia saat ini. Bahwa kesadaran berbangsa sebagai penggerak utama *(prime mover)* bagi cita-cita kehidupan kita sebagai bangsa, adalah sesuatu yang harus diterima sebagai fakta objektif yang tuntas. Secara bertahap tetapi pasti, penerimaan atas kenyataan ini telah berlangsung secara menetap di kalangan gerakan Islam. Muhammadiyah yang menyatakan diri tidak terlibat dengan partai politik manapun sejak tahun 1970-an, tidak lain telah menyatakan secara tak langsung sia-sianya upaya "mengembalikan" perjalanan sejarah bangsa kepada sesuatu yang dirasakan "Islami", entah apapun maksud kata tersebut. Demikian juga Nahdlatul Ulama, dalam rumusan hasil Muktamar XXVII di Situbondo baru-baru ini justru menyebutkan

Republik Indonesia sebagai bentuk final dan upaya kaum muslimin untuk membentuk negara di kawasan Nusantara.

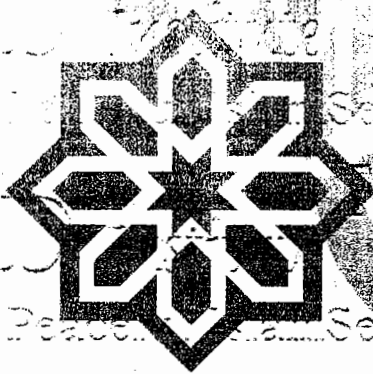
Ketidakmampuan membaca perkembangan kesadaran kenegaraan kaum muslimin ini akan berakibat jauh, karena bagaimanapun juga akan muncul pandangan yang terlalu idealistik tentang hubungan Islam dan negara. Ajaran Islam—sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan bermasyarakat warga negara kita—seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain, bukannya faktor tandingan yang akan berfungsi disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan. Konotasi yang bernada pamflet politik atau khotbah ideologis ini adalah penyimpulan penulis tentang perkembangan hakikat negara dan bangsa dalam pemikiran kaum muslimin, semenjak berdirinya SDI hingga kini. Dari kesadaran abstrak tentang perlunya sebuah masyarakat bangsa tanpa mempersoalkan bangunan negaranya, pemikiran itu kemudian berkembang menjadi kesadaran berbangsa yang memiliki wawasan nasional sebagaimana kita kenal sekarang. Dari kesadaran berbangsa selaku nation Indonesia itu, lalu tumbuh pemikiran untuk menumbuhkan negara yang berhakikatkan Islam, namun yang akhirnya terbentur kepada kenyataan langkanya dukungan massa Islam sendiri secara kongkret untuk menembus *status quo* yang ada. Walaupun dalam sidang konstituante gerakan Islam masih mencoba sekali lagi untuk memunculkan hakikat negara seperti itu, namun dalam keseluruhan kiprah gerakan Islam justru menunjukkan kemampuan menerima kondisi objektif tersebut, dan mencukupkan "perjuangan" yang mereka lakukan untuk menjadikan Islam sebagai salah satu faktor komplementer dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Tetapi itu tidak menutupi kenyataan, bahwa masih cukup besar jumlah kalangan pergerakan Islam yang berpegang pada pola idealistik yang menganggap Islam sebagai pegangan hidup yang tidak seharusnya berfungsi komplementer terhadap ideologi atau paham-paham kenegaraan lain. Memang tidak dinya-

takan secara eksplisit. Yang diajukan sebagai agenda adalah bagaimana menjadikan Islam sebagai "pemberi warna tunggal" bagi kehidupan masyarakat. Dengan ungkapan lain, Islam adalah alternatif terhadap apa yang ada dewasa ini termasuk terhadap kesadaran berbangsa dalam arti nasion, begitu dominan mewarnai kehidupan bangsa hingga saat ini. Untuk lebih memungkinkan pengukuran objektif atas wawasan "pemberi warna tunggal" itu, seharusnyalah dilakukan telaah mendalam dan cermat atas keinginan massa Islam, dalam artian rakyat banyak yang tampaknya sudah berdamai dengan ideologi negara dan sekaligus masih mampu mempertahankan kehidupan mereka dalam konteks "Islami" tersendiri, yang berukuran lokal dan aplikatif hanya terhadap individu. Massa Islam itu tampaknya puas dengan akomodasi yang dilakukan NU dan Muhammadiyah, sebagai perwakilan terpenting kaum muslimin di Indonesia, untuk menerima fungsi komplementer bagi Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ini terbukti dari dukungan masyarakat terhadap kegiatan-kegiatan kedua organisasi tersebut maupun dari luasnya jangkauan keanggotaan mereka.

Dewasa ini massa Islam memang berada dalam situasi resah, karena berbagai faktor. Proses pembangunan bangsa secara keseluruhan masih belum jelas warna dasarnya, apakah akan menuju kepada tekanan semakin lama semakin berlebih pada pengembangan hak-hak masyarakat, atas kerugian hak-hak individual yang semakin hari semakin berkurang. Perkembangan keadaan juga masih belum menunjukkan tanda-tanda asas kekeluargaan akan menjadi "warna dasar" struktur ekonomi kita, sebagaimana dirumuskan dalam pasal 33 UUD 1945. Keterasingan kita satu dari yang lain kian hari kian terasa, karena distorsi konsep-konsep yang kita gunakan dalam mengatur kehidupan masyarakat, yang pada gilirannya diakibatkan meluasnya penyalahgunaan wewenang semua pihak. Semuanya itu memang merupakan sumber kegundahan bagi warga masyarakat selaku individu maupun sebagai anggota ke-

lompok. Dengan demikian, tawaran alternatif senantiasa akan memperoleh sambutan, sebagai "obat penawar" bagi keadaan yang menggundahkan perasaan itu. Namun haruslah diingat, bahwa penerimaan seperti itu kepada sebuah tawaran alternatif hanya akan berumur pendek, selama sebab-sebab kegundahan hati itu masih ada. Sedangkan bangsa Iran yang secara formal telah menerima "sistem sosial Islam" sebagai alternatif ideologis bagi semangat kebangsaan Iran yang dominan sebelumnya, masih juga harus membuktikan bahwa penerimaan Islam sebagai hakikat negara akan bertahan setelah Ayatullah Khomeini meninggal dunia nanti. Apalagi kalau "respon positif" itu hanya diperoleh dari kelompok-kelompok kecil yang berserakan.

Selama kelompok-kelompok "tawaran alternatif" itu belum berhasil membuktikan penerimaan luas oleh masyarakat muslim sendiri, sudah selayaknya jika pandangan bahwa Islam adalah faktor komplementer bagi ideologi negara Pancasila dianggap sebagai representasi dominan di kalangan massa Islam. Dengan demikian, pengertian kata "umat" Islam lalu menjadi umum, meliputi semua kaum muslimin di Indonesia. Demikian pula, format perjuangannya adalah partisipasi penuh dalam upaya membentuk Indonesia yang kuat, demokratis dan penuh keadilan di masa depan. Dan akhirnya, tujuan perjuangannya adalah memfungsikan Islam sebagai kekuatan integratif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dari masyarakat kita. Kesanalah hendaknya kesadaran massa Islam diarahkan dan dikembangkan oleh gerakan Islam di negara kita.

Republik Bumi di Surga: Sisi Lain Motif Keagamaan di Kalangan Gerakan Masyarakat

Reformisme dalam Gerakan Keagamaan

Gambaran umum tentang gerakan masyarakat (istilah lain untuk kata 'organisasi non-pemerintah', yang di negeri ini mengandung konotasi konflik faktual atau potensial dengan pemerintah) yang didorong oleh motif keagamaan meliputi spektrum yang membentang antara dua titik diametral di satu pihak, kecenderungan untuk mewujudkan sebuah 'kerajaan Tuhan' di muka bumi, dan di pihak lain penolakan sasaran perjuangan seperti itu, untuk dicukupkan dengan hanya memperbaiki keadaan masyarakat yang telah diterima bentuk dan bangunannya secara tuntas. Gambaran yang dikotomis seperti itu mengandaikan bahwa kecenderungan messianistik dan millenarianistik adalah satu-satunya kecenderungan revolusioner di lingkungan gerakan masyarakat yang memiliki motif keagamaan. Selain kecenderungan tersebut, motif keagamaan hanyalah mampu memunculkan apa yang oleh jargon Marxis dikenal sebagai 'sikap reformis',

sebuah dosa tak berampun bagi ideologi revolusioner seperti komunisme.

Sempitnya spektrum pembagian sikap seperti itu kemudian sudah tentu menjadi sangat wajar kalau membuat ideologi-ideologi revolusioner bersikap tidak bersahabat kepada motif keagamaan dari gerakan-gerakan masyarakat yang ada. Oleh para teoretisi revolusi, gerakan masyarakat yang bermotifkan aspirasi keagamaan hanyalah berkesudahan pada dua ujung yang sama-sama tidak menggembirakan. Di satu pihak, kecenderungan messianistik hanyalah akan berarti elan revolusioner yang tidak memiliki ideologi yang jelas, berkesudahan pada kemenangan (itu pun kalau dapat dicapai) semu untuk sementara waktu saja dengan cepat kekuatan kontra-revolusi akan merampas kembali kekuasaan dari tangan mereka, karena pimpinan 'revolusi' seperti itu segera akan terjerumus ke dalam pertentangan intern untuk memperebutkan kekuasaan hanya bagi diri masing-masing belaka. Kooptasi oleh kekuatan kontra-revolusi adalah kesudahan logis bagi kecenderungan messianistik, betapa revolusioner sekalipun watak dan wawasan perjuangan yang dilancarkannya. Di pihak lain, kecenderungan reformis hanyalah akan memperkuat struktur yang ada, berarti melemahkan naluri revolusioner yang telah dimiliki rakyat.

Kedua kecenderungan itu tidak memberikan angin segar sama sekali kepada kiprah revolusioner untuk merombak struktur masyarakat yang ada dan menyusun masyarakat baru yang sepenuhnya berwatak egalitarian. Tidak heran kalau ideologi-ideologi revolusioner yang berasal dari pemikiran sekuler, seperti Marxisme dalam segala varian yang dimilikinya, cenderung untuk meremehkan arti kiprah revolusioner yang bermotifkan aspirasi keagamaan. Ungkapan Marx sendiri, bahwa 'agama adalah madat bagi rakyat', harus dipahami dalam arti dan latar belakang ini, karena baginya agama sama sekali tidak akan mampu menjadi kekuatan yang akan membebaskan rakyat dari belenggu penindasan antar-kelas dan

eksploitasi oleh kaum modal. Sebaliknya, dalam hampir semua kejadian yang diamati Marx, agama (setidak-tidaknya lembaga keagamaan) hanyalah berfungsi sebagai alat pemberi legitimasi kepada struktur masyarakat yang tidak adil dan opressif.[1]

Sikap Marxisme yang seperti itu semakin diperkuat, atau dengan ungkapan lain 'dibenarkan', oleh metode pemikiran mereka yang sama historis-materialistis. 'Objektifitas ilmiah' menunjuk kepada peranan kontra-revolusioner yang dimainkan oleh lembaga keagamaan sepanjang sejarah, karena tidak ada jalan lain yang dapat ditempuhnya. Sikap revolusioner yang mungkin tumbuh di dalamnya hanyalah akan bersifat temporer belaka, hingga kekuasaan berada di tangannya. Di saat itulah watak sebenarnya 'perjuangan revolusioner' kaum beragama akan menunjukkan wajah aslinya yang sama serakahnya dengan kekuatan lain yang tidak bermotifkan aspirasi keagamaan, kalau harus mempertahankan kekuasaan yang dinikmatinya sendiri. Watak dasar ini tidak dapat disembunyikan dari analisis yang bertumpu pada teori revolusi yang benar, karenanya kampanye anti agama adalah bagian inhern dari perjuangan revolusioner. Kalau tidak dilakukan, itu hanyalah karena pertimbangan-pertimbangan taktis belaka.

Pandangan seperti ini merupakan sikap yang dominan kalangan ideologi-ideologi revolusioner hingga tahun-tahun enam dan tujuh puluhan. Bahkan varian paling memperhatikan 'aspek budaya dari perjuangan revolusioner' di kalangan kaum Marxis, yaitu teori-teori revolusinya Antonio Gramsci di Italia pada tahun-tahun tiga puluhan, hanya berhenti pada apa yang disebutnya sebagai 'perjuangan ideologis-kultural' saja,

---

[1] Dalam konteks seperti itulah lahir jargon Marx yang sangat terkenal bahwa "agama adalah candu." Sehingga jargon itu memang harus dilihat dari konteks sejarah kemunculannya. Dalam nada yang kurang lebih sama, Gregory Baum dalam *Truth Beyonn Relativism* (Wisconsin USA: Marquette University Press, 1977), menilai bahwa sesungguhnya kebenaran agama tidak bisa dilepaskan dari keterkaitannya dengan komitmen solidaritas dan emansipasi. Komitmen emansipasi di sini artinya agama harus mampu membebaskan umat manusia dari belenggu-belenggu ketertindasan dan kebodohan.

tanpa memberikan tempat kepada agama[2]. Menarik dalam hal ini adalah spekulasi tentang sikap pemerintahan komunis yang 'manusiawi' pimpinan Imre Nagy di Hongaria tahun 1956, jika seandainya tidak dihancur-leburkan oleh tank-tank Uni Soviet. Akan tolerankah sikapnya kepada gereja Katolik Hongaria jika sampai menang, mengingat kardinal Midzenty dipersalahkan oleh Uni Soviet sebagai salah satu biang keladi 'pemberontakan Hongaria', dan untuk itu harus minta suaka untuk belasan tahun lamanya di Kedutaan Besar Amerika Serikat di Budapest? Ideologi revolusioner kaum nasionalis Arab, seperti Ba'athisme di Irak dan Syiria saat ini dan 'sosialisme Arab' di Aljazair di masa pemerintahan Ahmed Ben Bella, yang bagaimanapun juga harus bersikap lunak terhadap motif keagamaan gerakan-gerakan Islam karena mayoritas penduduknya beragama Islam dan Pan-Islamisme memiliki jaringan organisasi berlingkup regional yang kuat, ternyata juga tidak mampu melepaskan diri dari kecenderungan meremehkan kemungkinan motif keagamaan dapat mendorong elan revolusioner dalam artinya yang benar. Yang unik dalam sikap yang diperlihatkannya kepada aspirasi keagamaan adalah kemampuan ideologi revolusioner Pan-Arabis dari Gamal Abdel Nasser di Mesir untuk memasukan ke dalam teori-teori revolusinya peranan positif dari motif keagamaan, dalam hal ini Islam dan Kristen. Tetapi ini pun mungkin lebih disebabkan oleh kenyataan bahwa sejak semula pandangan revolusioner yang dimiliki Nasser tumbuh dari pergaulannya yang erat dengan gerakan Persaudaraan Muslimin *(al-Ikhwan al-Muslimun, the Moslem Brethren)*, ketika pendirinya, Hasan al-Banna, masih hidup dan belum terbunuh, di samping oleh kenyataan bahwa Nasser dengan mudah dapat memperoleh dukungan dari al-Azhar untuk pandangan-pandangan revolusionernya, seperti *land-reform* dan nasionalisasi perusahaan-perusahaan besar. Adapun kesediaan al-Azhar untuk memberikan dukungan bukanlah karena pandangan keagamaan yang revolusioner, melainkan selama-

[2] Carl Boggs, *Gramsci's Marxism*, (London: Pluto Press, 1976)

nya ia akan mendukung kebijaksanaan pihak yang memerintah, seperti terbukti dengan mudahnya al-Azhar berputar haluan dan mendukung kebijaksanaan Anwar Sadat setelah Nasser meninggal dunia, yang berwatak teknokratik dan berbalik dari arus sosialistik. Sedangkan Ba'athisme di Irak sekarang, yang melakukan pendekatan kepada aspirasi keagamaan—seperti kongres Rakyat-rakyat Muslim sedunia baru-baru ini—dalam peperangannya melawan rezim Khomeini di Iran, berbuat demikian jelas sekali hanya didorong oleh kepentingan taktis saja.

Bukti paling kongkret dari pengamatan bahwa ideologi-ideologi revolusioner selalu melihat dengan penuh kecurigaan kepada motif keagamaan yang dimiliki gerakan masyarakat dapat dilihat pada kasus India. Hingga saat ini, tak ada satu pun pandangan revolusioner yang berkembang di India yang memiliki kaitan dengan aspirasi keagamaan, kecuali gerakan Hindu Aria Samaj yang berpusat di negara bagian Haryana. Motif keagamaan yang paling militan sekalipun, seperti yang diperlihatkan oleh Mahatma Gandhi dengan prinsip Ahimsa dan Satyagraha-nya[3] dan Vinoba Bhave[4] dengan 'revolusi spiritual'-nya untuk menuntut 'pembagian tanah secara sukarela oleh kaum tuan tanah', ternyata berwatak reformatif belaka, dengan tidak memiliki elan revolusioner sama sekali. Transformasi dalam jargon mereka berarti keinsafan spiritual, bukannya penggulingan kekuasaan pihak yang memerintah. Dengan sendirinya ideologi-ideologi revolusioner di negeri itu

---

[3] Ahimsa adalah sebuah konsep nirkekerasan terhadap semua makhluk hidup. Ia merupakan ajaran meninggalkan kebencian dan menumbuhkembangkan sikap belas kasih berdasarkan kesatuan segala sesuatu. Sementara Satyagraha merupakan prinsip tentang kekuatan dan kebenaran cinta. Satyagraha merupakan metode meraih hak-hak melalui perjuangan dengan cara menanggung penderitaan pribadi (lebih jauh lihat Ved Metha, *Mahatma Gandhi and His Aposties,* Penguin Books, New York, 1977).

[4] Vinoba Bhave adalah satu dari tiga orang (yakni Satish Chandra Das Gupta dan Abdul Gaffar Khan) penerus program Konstruktif yang dirumuskan Gandhi Program Konstruktif adalah program untuk mengabdikan diri kepada negerinya sesuai kemampunnya. Vinoba bergabung ke Ashram Gandhi tahun 1916 (Lihat *Ibid*).

cenderung meremehkan arti motif keagamaan gerakan-gerakan masyarakat yang ada di India, ideologi revolusioner haruslah berwatak sekular, baru akan memperoleh pengakuan dari sesama lingkungan revolusioner. Dan sekularisme dalam konteks India adalah peremehan motif keagamaan, yang tidak memiliki validitas sama sekali. Adanya perkecualian sikap, seperti penampilan ulama berpengaruh Maulana (Kiai) Ishaq di salah satu negara bagian dalam berkali-kali pemilihan umum, sebagai calon partai komunis India, tidak lain hanyalah 'penyesuaian taktis' belaka atas keadaan yang tak dapat dielakkan.

Demikian pula keadaannya dengan 'tradisi revolusioner' di Cina, hanyalah dengan menumbuhkan kecenderungan teknokratik dan membantai program utama revolusioner yang dicanangkan Mao Zedong sajalah, melalui empat pokok modernisasinya Deng Ziaoping, baru Komunis dapat bersikap toleran terhadap aspirasi keagamaan. Itu pun berarti bukan adanya derajat toleransi tertentu oleh sebuah ideologi revolusioner kepada aspirasi keagamaan, melainkan justru ketika ia kehilangan watak revolusionernya dan berkembang menjadi sesuatu yang reformatif.

Agama sebagai Motif

Namun, dalam tahun-tahun enam dan tujuh puluhan mulai terjadi pergeseran dalam pandangan yang dimiliki ideologi-ideologi revolusioner atas motif keagamaan gerakan masyarakat. Apa yang terjadi di Mesir, setelah Nasser berhasil mengkonsolidasikan kekuatan revolusioner (yang ironisnya tercapai ketika ia membabat kekuatan inti gerakan yang semula, memberikan inspirasi revolusioner kepada dirinya, yaitu gerakan Persaudaraan Muslim), merupakan salah satu titik balik pandangan ideologi-ideologi revolusioner terhadap motif keagamaan dari gerakan masyarakat. Demikian pula tersingkirnya Ben Bella dari kekuasaan dan digantikan oleh Houari Boumedienne membawa kepada perubahan sikap sebuah ideologi revolusioner terhadap aspirasi keagamaan (yang ironisnya

ditutup dengan munculnya Ben Bella saat ini justru sebagai 'Pembela Islam' di hadapan 'ideologi-ideologi sekular').

Di Amerika Latin, sejak awal tahun-tahun enam puluhan Uskup Agung Rio de Janeiro (waktu itu, kini Uskup Agung Olinda-Recife) Holder Pessoa Camara telah mencanangkan perjuangan menolong kaum miskin 'untuk mengatasi keadaan dan memperbaiki nasib mereka sendiri', sebuah lompatan sangat jauh dari karitas konvensional yang umum dianut hingga saat itu.[5] Tahun 1955 Dom Helder telah mengikuti persiapan pembentukan Konferensi Uskup-uskup Amerika Latin (CALEM), yang nantinya akan memainkan peranan sangat penting dalam merumuskan teologia Katolik yang berwatak revolusioner dan memberikan dukungan kepada gerakan-gerakan masyarakat yang memiliki ideologi revolusioner.[6] Tahun 1959 mendirikan *Bank of Providence* yang didirikan khusus untuk 'melayani kaum miskin', dan pada tahun 1968 melancarkan gerakan *acao esperanza* (operasi harapan) dan Dewan Keadilan dan Perdamaian. Untuk pertama kalinya dalam sejarah umat Katolik di Amerika Latin, perdamaian dikaitkan secara institusional dengan konsep keadilan yang berlingkup makro, sebuah pendekatan yang dalam jargon ideologi-ideologi revolusioner dikenal dengan sebutan 'wawasan struktural'.

Langkah-langkah seperti itu dengan cepat mendorong perkembangan baru di kalangan gerakan masyarakat yang bermotifkan aspirasi keagamaan di Amerika Latin. Dalam tahun 1972 muncullah sebuah rumusan baru, yaitu teologia pembebasan, yang diajukan oleh Gustavo Merino Guitierez di Peru.[7] Oleh teologia ini dipersoalkan kebenaran sikap untuk mem-

---

[5] Karena konteks itulah di Amerika Latin kemudian lahir konsep Teologi Pembebasan, sebuah refleksi teologis yang berorientasi pada pembebasaan kaum miskin dari kondisi tertindas.

[6] Bahkan akhirnya "komunitas eklesial basis yang miskin" atau umat basis yang miskin menjadi salah satu program pastoral Dokumen akhir CELAM III doi Puebla.

[7] Lihat Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books, 1973.

batasi lingkup pelayanan oleh gereja terhadap perorangan warga masyarakat, tanpa dikaitkan dengan struktur masyarakat. Spiritualitas bukanlah hanya milik individu saja, malainkan juga sesuatu yang imperatif bagi masyarakat. Sebuah masyarakat tanpa spiritualitas hanyalah akan berujung pada penindasan, ketidakadilan, pemerasan dan perkosaan atas hak-hak asasi warganya. Kasih Kristiani hanyalah akan terwujud, kalau masyarakatnya digarap untuk melestarikan kasih itu sendiri, bukan menghilangkannya. Gereja, untuk menegakkan kebenaran, haruslah bersedia memberikan dukungan penuh kepada gerakan-gerakan revolusioner yang berupaya memperjuangkan masyarakat yang adil dan benar-benar demokratis. Ini adalah keharusan mutlak, walaupun gerakan-gerakan itu menggunakan metode kekerasan dalam perjuangan mereka, sedangkan gereja sendiri tidak turut terlibat dalam tindak kekerasan itu. Kekerasan yang dilakukan gerakan-gerakan masyarakat hanyalah refleksi belaka dari tindak kekerasan yang dilakukan oleh sistem kekuasaan dalam struktur yang pincang. Implikasi terjauh dari gejolak revolusioner itu adalah akibat logis belaka dari perkembangan kesejarahan yang telah terjadi sebelumnya. Walaupun butir-butir di atas bukanlah rumusan yang secara harfiah dituliskan oleh Merino sendiri, namun ia adalah kesadaran umum yang terdapat di kalangan para 'teolog pembebasan' sendiri, terbukti dari keterlibatan aktivis semacam pastor d'Escoto, salah seorang tokoh utama gerakan masyarakat revolusioner Sandinista yang akhirnya berhasil menggulingkan rezim diktator Somoza dan kini menjadi Menteri Luar Negeri Nikaragua.

Perkembangan seperti itu tidak hanya dapat dibatasi pada perkembangan di kalangan kaum Katolik Amerika Latin saja, melainkan juga terjadi di kalangan kaum Katolik di luar kawasan tersebut dan di kalangan non-Katolik di seluruh dunia. Gema dari kecenderungan revolusioner gerakan masyarakat yang bermotif keagamaan tenyata tidak bersumber hanya pada teologia pembebasan saja, melainkan juga pada semangat oiku-

mene gereja-gereja Kristen dan paham-paham Pan-Islamik di Timur Tengah dan Asia Selatan. Perjuangan oikoumenik untuk melawan dominasi perusahaan-perusahaan trans-nasional (TNE, *transnational enterprise*) di negara-negara berkembang, mengharuskan gerakan masyarakat di kalangan kaum Kristen untuk mempertanyakan kebenaran 'etik Kristen yang kapitalistik', yang pernah didengung-dengungkan Max Weber.[8] Demikian pula wawasan egalitarian dari paham Pan-Islamik yang revolusioner, seperti intelektual 'santri' semisal Ali Syari'ati di masa kekuasaan rezim Shah Reza Pahlevi, bahkan mempersoalkan kelayakan konsep pembangunan yang bersifat teknokratik dan pandangan politik yang berwatak kompromistis terhadap konsep tersebut. Demikian pula, di India muncul tahap terakhir dari perkembangan sekte reformis Hindu Aria Samaj, yang mencanangkan 'keimanan adalah *land reform*, kalau tidak diselenggarakan pemerintah, haruslah diwujudkan sendiri oleh masyarakat' untuk kredo semacam ini, salah seorang pemukanya, Swami Agnivesh, harus berkali-kali masuk penjara di masa undang-undang keadaan darurat diproklamasikan oleh Indira Gandhi dalam pemerintahan periode pertamanya.

Di kawasan-kawasan lain, gerakan masyarakat yang bermotifkan aspirasi keagamaan di kalangan kaum Katolik juga muncul, seperti di Filipina, Korea Selatan dan Hongkong (yang merupakan pusat jaringan komunikasi regional untuk kawasan Asia-Pasifik). Di Filipina, gerakan masyarakat dengan aspirasi keagamaan Katolik itu mengajukan sebuah strategi yang unik di hadapan sistem kekuasaan yang sudah begitu absolut penguasaannya atas kehidupan politik formal, yang oleh kalangan mereka sendiri dinamai 'kolaborasi kritis', dirumuskan oleh kardinal Jaime Sin[9]. Menurut strategi ini, gerakan masyarakat akan mendukung sepenuhnya langkah-langkah konstruktif

[8] Dalam soal ini lebih jauh lihat karya Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Son, 1958.

[9] Jaime Sin adalah kardinal Katolik Roma di Manila. Lahir di Panay Island Philippina yang pada tahun 1976 terpilih menjadi Kardinal termuda di the College of Cardinals.

yang diambil pemerintah, tetapi akan mengajukan koreksi tuntas atas keadaan serba timpang. Hak melakukan kritik itu tidak dibatasi hanya pada sikap reaktif belaka, melainkan diletakkan dalam sebuah kerangka aktif mengambil inisiatif untuk memperbaiki keadaan dan mengajukan usul-usul perubahan. Langkah mengajukan kritik ini, menurut tuduhan pemerintah Presiden Marcos, justru disalah gunakan oleh kalangan gerakan masyarakat yang dipimpin kaum pendeta, untuk menghasut rakyat melakukan pemberontakan militer. Mereka dituduh oleh pimpinan militer sebagai penunjang dan pendukung pemberontakan komunis yang diprakarsai Tentara Baru Rakyat *(New People's Army).* Konflik terbuka antara pemerintah Marcos dan gerakan masyarakat yang dipimpin para pendeta Katolik itu telah berlangsung bertahun-tahun, dan tampaknya justru akan berlangsung lebih intensif di masa depan yang dapat diperkirakan.

Di Korea Selatan, keadaannya juga tidak berbeda, kalau dilihat dari adanya konflik antara pemerintah militer yang berkuasa dan gerakan masyarakat yang memiliki motif keagamaan, walaupun sudah tentu lingkup pertarungannya lebih kecil dari di Filipina. Masalah pemulihan hak-hak asasi manusia dan penegakan kedaulatan hukum adalah 'garapan' gerakan-gerakan masyarakat tersebut, di mana berkecimpung para agamawan Katolik dan Kristen. 'Tangan Tuhan yang terbelenggu', judul sebuah sajak protes penyair Kristen Kim Chi Ha yang sangat populer, adalah bukti dari kuatnya kaitan antara aspirasi keagamaan mereka dan kecenderungan kuat untuk menolak keadaan yang tidak adil dan sangat menindas. Dengan pengorbanan sangat berat berupa masa tahanan sangat lama, hukuman terlalu berat dan siksaan badani, para pelopor gerakan masyarakat itu hingga saat ini—setelah lebih dua belas tahun—tidak pernah mengendurkan tuntutan mereka. Apa yang mereka lakukan, oleh mereka sendiri, dirumuskan sebagai 'perjuangan menegakkan masyarakat yang sesuai dengan kehendak Tuhan',

di mana berkembang demokrasi yang sebenarnya, tegak kedaulatan hukum dan terjaga hak-hak asasi manusia.

Di Hongkong, sejumlah pusat komunikasi yang melayani jaringan gerakan-gerakan masyarakat di seluruh Asia-Pasifik dengan giat menyelenggarakan forum-forum untuk membahas konteks perjuangan yang selayaknya dimiliki oleh kaum beragama kawasan ini, dan menerbitkan publikasi periodik tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan perjuangan gerakan masyarakat di berbagai negeri itu. Judul media periodik yang mereka terbitkan, seperti *Arena of Asian Exchange, Hotline Asia-Pasific dan Monitor,* mencerminkan fungsi pelayanan regional itu. Fungsi tersebut sangat penting artinya bagi gerakan-gerakan masyarakat yang ada di kawasan Asia-Pasifik, karena ia merupakan jaringan tukar-menukar pengalaman dan pengarahan kontak, yang akan memperkaya ragam, corak dan isi kiprah mereka dalam perjuangan sangat berat mewujudkan aspirasi mereka sendiri.

Gerakan Keagamaan dalam Perspektif Struktural

Dari apa yang diuraikan di atas menjadi jelas, bahwa spektrum perjuangan gerakan masyarakat yang bermotifkan keagamaan telah bergeser dari titik semula dalam masa dua puluh tahun terakhir ini. Pada sebuah sisi, kita melihat masih adanya orientasi yang tidak jelas, kiprah yang dilakukan hanya mengikuti alur karitas konvensional dan jaringan pendidikan yang 'biasa-biasa' saja. Kegiatan kemasyarakatan yang dilakukan tidak memiliki sasaran perombakan masyarakat sama sekali. Orientasi ini adalah apa yang di atas sudah disebutkan sebagai 'reformisme', menurut jargon teori revolusi.

Di sisi lain, terjadi perubahan mendasar. Jika dahulunya 'ujung sana' itu diduduki oleh gerakan yang berwatak messianistik dan millenarianistik, maka sekarang muncul orientasi baru berupa kecenderungan memadukan aspirasi keagamaan dan kerangka pemahaman keadaan yang bersifat struktural. Dengan kata lain, militansi keberagaman yang revolusioner

dalam wawasan dan watak. Namun, sebenarnya watak revolusioner itu kebanyakan masih terbatas pada wawasannya saja, belum menjadi sesuatu yang programatik dan didukung oleh bangunan institusional yang sesuai dengan kebutuhan melaksanakan revolusi. Boleh dikata revolusioner dalam retorika dan reformistik dalam kerja nyata.

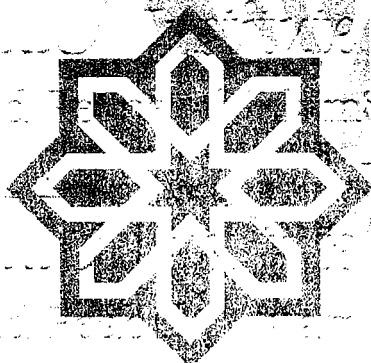
Keadaan seperti ini bukannya tidak mengandung bahaya yang terbesar di antaranya adalah hilangnya kredibilitas karena jarak yang terlalu jauh antara kata dan perbuatan. Dalam keadaan yang untuk mudahnya dapat dirumuskan sebagai 'menjurus kepada kepribadian terpecah' itu, dengan sendirinya lalu mudah terjadi kesimpangsiuran pendapat dalam merumuskan kerangka, sasaran dan lingkup kiprah yang harus dilakukan, di samping perbedaan mendasar dalam menilai keadaan. Ini sudah tentu akan membawa kepada suatu konsekuensi sangat berat, yang akhir-akhir ini juga sudah mulai tampak muncul di negeri kita, yaitu berupa proses fragmentasi yang tidak berkesudahan. Kecenderungan berpecah-pecah dan berkeping-keping itu dengan sendirinya akan memunculkan sebuah stadia baru pula, yang perlu ditinjau secara khusus, yakni munculnya utopia baru akibat kekecewaan yang berkepanjangan terhadap keadaan sendiri.

Utopia baru itu adalah idealisasi revolusi secara sangat berlebih-lebihan, dalam bentuk upaya merumuskannya secara sangat terperinci dan tuntas. Revolusi, seperti semua hal dan keadaan di dunia fana ini, memiliki kelebihan dan kekurangannya. Salah satu kekurangannya adalah keterbatasan yang dimilikinya untuk mengayomi kehidupan masyarakat. Nuansa kultural yang pada dirinya adalah akibat logis atau bagian inhern dari proses sejarah, sering dilihat dari sudut pandangan 'merugikan atau menguntungkan revolusi' belaka, bukannya dari sudut pandangan keberadaan nuansa itu sendiri dan haknya untuk tetap hidup. Dengan demikian, keragaman dikorbankan untuk kepentingan mensukseskan revolusi, seperti terjadi pada kasus kelompok Indian Miskito di Nikaragua saat ini.

Seringkali penyeragaman kegiatan (dan kelembagaan) itu berakibat pada 'pencurian' revolusi untuk menjaga dan mengkonsolidasikan kehadiran salah satu pihak saja yang turut memenangkan revolusi, seperti apa yang terjadi di Iran. Revolusi Islam, yang tadinya adalah milik dan saluran aspirasi banyak kekuatan sosial-politik yang berkiprah bersama, setelah kemenangan tercapai lalu berubah menjadi 'revolusi mullah' saja, yang ditubuhkan dalam 'Republik Islam Iran' dengan partainya sendiri yang bernama sama. Apa yang terjadi di Iran itu, sebagai tahap konsolidasi kekuatan para mullah dan penggusuran pihak-pihak lain dalam percaturan politik, adalah contoh klasik dari 'revolusi yang tercuri' *(the stolen revolution)* yang umum terjadi dalam sejarah, seperti yang terjadi ketika Joseph Stalin 'mencuri' revolusi Bolshevik dari teman-teman seperjuangannya, termasuk musuh bebuyutannya Trotsky[10]. Dalam kaitan inilah akan terjadi pertentangan kepentingan gerakan masyarakat yang bersangkutan, antara kepentingan menjaga keragaman budaya yang menjadi kebutuhan inhern dari motif keagamaan yang berwatak universal dan kepentingan sistematisasi langkah-langkah perjuangan yang sangat dibutuhkan oleh elan revolusioner sesuatu gerakan.

Banyak aspek dari kecenderungan revolusioner, minimal dalam wawasan, yang menjiwai kiprah gerakan masyarakat yang bermotifkan kagamaan, namun dirasa bukan di sini tempat yang tepat untuk membahasnya secara tuntas. Tulisan ini dicukupkan dengan sekadar melemparkan pandangan kepada adanya fenomena itu sendiri. Ternyata, sebagai ganti 'Kerajaan Tuhan' di muka bumi, gerakan masyarakat di perempat abad terakhir abad ini memunculkan sebuah aspirasi keagamaan yang berbalikan, mendirikan sebuah 'Republik Bumi' untuk dilestarikan hingga ke hari akhirat.

---

[10] Trotsky, Leon (1879-1940), tokoh Marxist Russia, yang menjadi motor revolusi terhadap Bolsheviks pada bulan Oktober 1917. Trotsky mengendalikan beberapa pos penting di pemerintahan Russia.

Mahdiisme dan Protes Sosial

Sebenarnya tidaklah tepat untuk membatasi tentang mesianisme dalam Islam hanya pada Mahdiisme belaka. Tetapi keterbatasan ruang menghendaki pembatasan pembicaraan seperti itu, walaupun Mahdiisme bukanlah satu-satunya gerakan mesianistis dalam Islam.[1]

Pembatasan pokok pembicaraan hanya pada Mahdiisme adalah disebabkan oleh sifatnya sebagai manifestasi utama dari mesianisme Islam, sehingga ia seringkali justru dianggap sebagai mesianisme Islam itu sendiri.[2] Penyamaan terse-

[1] Contoh dari mesianisme non-Mahdi dalam Islam dapat ditemukan dalam kepercayaan sekte Druz di Lebanon tentang terangkatnya khalifah dinasti Fatimiyah di Mesir al-Hakim Billah ke langit, untuk kemudian akan turun kembali ke bumi sebagai juru selamat. Tidak terserapnya doktrin Mahdiisme dalam mesianisme Druz ini kemungkinan besar karena perwatakan sektarianistis yang dimilikinya, sedangkan Mahdiisme bagaimanapun juga masih memiliki perwatakan universal yang diterima oleh berbagai pihak.

[2] Frank Gaynor (ed.), *Dictionary of Mistisicism*, London Philosophical Library, 1974, hlm. 105. Lebih jelas lagi dalam artikel "Messianism" oleh Hans

but sering merupakan kenyataan, bahwa Mahdiisme sebenarnya adalah gerakan mesianistis terkecil dalam luas lingkup pemikirannya dan terdangkal tradisinya di antara gerakan-gerakan mesianistis utama dari agama-agama besar di dunia.[3] Dengan demikian, pembicaraan tentang Mahdiisme perlu diletakkan dalam perspektif tertentu yang akan memagari hakikat dirinya dari penyamarataan dengan gerakan-gerakan mesianis lainnya. Perspektif tersebut diperlukan pula bagi pengenalan Mahdiisme sebagai manifestasi berwajah banyak dari fenomena yang satu.[4]

Mahdiisme semula berasal dari protes politik yang timbul dari pergolakan merebut kekuasaan pemerintahan antara sekian banyak kelompok yang saling bermusuhan pada permulaan sejarah Islam.[5] Ia bermula dari kegagalan menyedihkan dari serangkaian pemberontakan bersenjata yang dilancarkan oleh sekte Syi'ah yang berjalan dua abad lamanya, menentang pemerintahan dinasti Umayyah dan dinasti Abasiyah. Kegagalan yang berturut-turut itu, yang umumnya harus dibayar sangat mahal dengan darah dan air mata, akhirnya menumbuhkan semacam kepercayaan di kalangan sekte Syi'ah tentang akan menghilangnya imam terakhir mereka secara ajaib, untuk menunggu masa munculnya kembali di muka bumi sebagai Mahdi "Ia yang memperoleh petunjuk yang benar" guna menegakkan

---

Kohn dalam *Encyclopedia of Social Science* (selanjutnya disebut ESS), diedit oleh Edwin Seligman dengan editor pembantu Alvin Johnson, New York; Macmillan, jil. X hlm. 363.

[3] *Ibid.*

[4] Cara pemagaran dalam memahami pengertian Mahdiisme ini antara lain dapat dilihat dalam artikel "Al-Mahdi" dalam M. Farid Wajdi (ed.), *Da'irat Ma'arif Qorni al-Isryin*, Bairut, hlm. 476-481. Hal ini perlu dilakukan, karena centang-perentangnya materi yang terdapat tentang Mahdi dalam literatur kuno Islam , seperti karya al-Sya'rani yang beredar luas di kalangan pesantren di negeri kita, *Tadzkirat al-Qutuby* (cetak ulang berkali-kali oleh berbagai penerbit. Edisi dari *Ihya' Ulum ad-Din*, Kairo, Tanpa tahun) hlm. 132-35.

[5] Artikel "Mahdi" dalam H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopedia of Islam*, cetak ulang foto mekanistis, 1974, hlm. 310 (Selanjutnya disebut SEI).

kembali kebenaran dalam Islam.[6] Keyakinan akan munculnya juru selamat (*Messiah*, bahasa Arab: *al-Masîh*) berupa Mahdi ini dengan demikian berakar pada doktrin tantang Mahdi hingga sekarang ini, walaupun kemudian doktrin itu sendiri berkembang menjadi doktrin teologis yang bersifat eskatologis.[7]

Dari doktrin yang semula hanya berkembang di kalangan Syi'ah belaka, Mahdiisme kemudian diadopsi oleh Islam ortodoks,[8] walaupun dalam bentuk yang telah mengalami modifikasi.[9] Mahdi sang juru selamat, yang dalam kepercayaan kelompok Syi'ah Ismailiyah adalah personifikasi nabi terakhir (kepercayaan mana justru bertentangan dengan doktrin Islam ortodoks tentang terputusnya rantai kenabian dengan diutusnya Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir), dalam ortodoksi Islam berubah menjadi turunan Nabi Muhammad yang akan melanjutkan kekhalifahan murni yang telah dimulai oleh para khalifah empat yang pertama *(al-khulafa al-rasyidin)*.[10] Sang

---

[6] Artikel "Islam" oleh Joseph Schacht dalam ESS jil. VIII hlm. 335-336. Keyakinan akan "kemahdian" imam terakhir ini sama-sama dimiliki oleh dua di antara ketiga kelompok Syi'ah, yaitu kelompok Imamiyah yang memiliki dua belas imam dan kelompok Ismailiyah yang memiliki tujuh imam. Tentang perincian persamaan dan perbedaan kepercayan dua kelompok itu tentang doktrin Mahdi, lihat Irfan *'Abd al-Hamid,Irasat fi al-Firaq wa al-'Aqa'id al-Islamiyah*, (Baghdad: al-Irsyad, 1967).

[7] Schacht, *op. cit.*, hlm. 336. Montgomery Watt dalam *What is Islam?*, London-Beirut, Logmans Libraire du Liban, 1968, bahkan menunjuk kepada tahun pemberontakan al-Mukhtar dari sekte Syi'ah (tahun 685 M) sebagai titik mula berkembangnya doktrin Mahdiisme yang bersifat politis.

[8] Sayyed Hossein Nasr dalam *Ideals and Realities of Islam*, London: George Unwin, 1966, menolak penggolongan kaum Sunni sebagai ortodoksi Islam dan sekte Syi'ah sebagai salah satu heterodoksinya, karena ia menganggap Syi'ah masih merupakan bagian ortodoksi Islam juga.

[9] Untuk bermacam-macam pengertian tentang Mahdi dalam ortodoksi Islam, lihat Ignaz Goldziher, *Vorlesungen uber den Islam*, diterjemahkan oleh M. Yusuf Musa et. al., *al-'Aqidah wa al-Syari'ah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Katib al-Misri, 1946, hlm. 149. *SEI* hlm. 311 menyatakan adanya pandangan sebagian penulis ortodoks Islam yang menerima kebenaran akan munculnya seorang juru selamat di akhir zaman, tetapi bukanlah Mahdi.

[10] *ESS*, jilid X hlm. 363. Tetapi Marshall Hodgson dalam *The Venture of Islam*, Chicago University Press, 1974, jilid II hlm. 446 menyebutkan kelayakan

Mahdi ini akan menolong umat manusia dari tirani yang telah merajalela di mana-mana, akan membasmi segala macam bentuk kejahatan. Pada akhir pemerintahannya, akan datang menyerang tiran baru dalam bentuk Dajjal,[11] untuk menghadapi makhluk mana akan turun nabi Isa kembali ke muka bumi dan membunuhnya sekali. Setelah itu beliau akan bersembahyang dengan dipimpin oleh sang Mahdi, saat mana akan menandakan datangnya hari kiamat di saat dunia telah dipenuhi keadilan dan ketenteraman.[12]

Mahdiisme, dalam pengertian historisnya, selalu hanya dianggap sebagai protes politik. Tetapi sebenarnya gerakan ini pada dirinya adalah protes sosial, walaupun biasanya memiliki kaitan dengan dan didasarkan atas klaim politik. Kenyataan ini akan lebih dapat dipahami, kalau dalam menunjukkan jari ke alamat Mahdiisme kita tidak hanya membatasi diri pada gerakan-gerakan besar yang tercatat dalam buku-buku sejarah belaka, melainkan juga memasukkan dalam pengenalan kita kasus-kasus Mahdi-istis yang kecil-kecil terserak-serak di seluruh dunia Islam selama berabad-abad. Dalam gerakan-gerakan Mahdiistis yang besar sekalipun masih dapat ditelusuri sebab-sebab sosial yang mendasarinya, seperti dalam contoh pemberontakan Muhammad Ahmad al-Mahdi di Sudan pada abad yang lalu, yang mengakibatkan perubahan perimbangan kekuatan besar-besaran di kawasan Timur Tengah waktu itu. Tampak jelas sebab-sebab sosial yang melandasi pemberontakan tersebut. Dari ajaran gerakan Mahdi-istis Sudan ini tentang persamaan derajat antara para pengikutnya,

---

pengenaan panggilan Mahdi hanya pada mereka yang bernama Muhammad Ibn 'Abdullah sebagai kekhususan di kalangan sekte Syi'ah.

[11] Tokoh Dajjal ini di kalangan para orientalis disamakan dengan tokoh anti-Kristus dari perjanjian lama.

[12] *SEI* hlm. 311. Para penulis Muslim modern menolak kepercayaan ini sebagai dongeng yang dipengaruhi mitologi perjanjian lama, dongeng-dongeng mana mereka sebutkan sebagai "cerita-cerita Israel" *Isra'iliyat.* Lihat Wajdy, *loc. cit.*, Dan Goldziher, hlm. 194. Tentang pandangan para penafsir Qur'an modern tentang *Isra'iliyat* dapat dilihat J, Jansen, *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974.

yang justru bertentangan dengan kakunya hubungan dalam strata sosial di Sudan waktu itu antara budak dan "orang merdeka" yang tidak menjadi budak,[13] jelas bahwa gerakan tersebut bermula dari sebab-sebab sosial.[14] Demikian pula Mahdiisme yang dibawakan oleh Ibnu Tumart (meninggal 1130 M), pendiri Imperium *Muwahhidun (Almohads)* yang menguasai hampir seluruh Afrika Utara dan Spanyol Selatan dari tahun 1130-1269,[15] dimulai dari sebab sosial yang antara lain berupa mengendurnya penguasaan hukum agama *(Syari'at)* atas kehidupan pada masa akhir pemerintahan dinasti *Murabitun (Almoravids)* di kawasan tersebut.[16] Studi yang dilakukan oleh Sartono Kartodirdjo tentang gerakan protes di Jawa pada abad yang lalu dan permulaan abad ini, di mana dipelajari pula beberapa gerakan yang bercorak Mahdiistis, jelas menunjukkan betapa dalamnya Mahdiisme bersumber pada keresahan sosial yang disebabkan oleh pertemuan beberapa sebab yang saling bertali satu sama lain.[17]

Dalam melancarkan protes sosial, Mahdiisme tidak hanya mengambil bentuk tunggal bagi gerakan-gerakannya, melainkan muncul dalam bermacam-macam bentuk, di samping unsur utamanya sebagai gerakan mesianis. Yang terkemuka di antara kesemua bentuk-bentuk itu adalah revivalisme, milenarianisme, sektarianisme, perang sabil dan nativisme.[18]

---

[13] Hodgson, Op. Cit., Jilid III, hlm. 247-248.

[14] Hal ini antara lain ternyata dari ucapan sang Mahdi sendiri tentang keutusannya untuk "memurnikan dunia dari kelelapan dan kezaliman," *SEI*, hlm. 407.

[15] Hodgson, Op. Cit., Jilid II, hlm. 269.

[16] *SEI*, hlm. 153, memberikan bagaimana Ibn Tumart pertama kali mengumandangkan ajakannya kepada pemurnian ajaran Islam kepada kelas-kelas kapal yang ditumpanginya.

[17] Umpamanya saja peristiwa "Imam Mahdi" Kasan Mukmin di Sidoharjo tahun 1903, yang antara lain disebabkan oleh beban pajak yang terlampau berat. Lihat Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java*, Kuala-lumpur: Oxford University Press, 1973.

[18] Kartodirdjo, hlm. 8-11 membahas bentuk-bentuk ideologis dari gerakan protes di Jawa, yang umumnya bersamaan dengan bentuk-bentuk gerakan yang terjadi di tempat lain, kecuali dalam warna lokalnya.

Kesemua bentuk itu tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan merupakan unsur-unsur yang saling mendukung, yang sudah tentu berbeda-beda pula kadar susunan masing-masing dari satu gerakan ke gerakan lain, sehingga memiliki penamaan berlain-lain pula.[19] Karena adanya perpaduan berbagai unsur, gerakan Mahdi-istis umumnya memiliki ciri-ciri yang hampir bersamaan, bentuk organisatoris yang tidak terlalu formil (kecuali kalau telah menjadi gerakan yang memerintah seperti Mahdiisme di Sudan, yang pengaturan para anggotanya meniru bentuk kehidupan ketentraman),[20] ajaran yang tidak terlalu sulit dicernakan oleh rakyat kebanyakan, kepercayaan yang teguh kepada kemenangan yang dijanjikan oleh pemimpin gerakan, pertempuran senjata yang sebentar saja berlangsung,[21] dan berakhirnya gerakan itu sendiri dengan kematian atau penangkapan atas diri sang Mahdi yang menjadi pemimpin.[22] Ada juga elemen-elemen lain yang bersamaan, seperti penggunaan ritus keagamaan tertentu, penggunaan alat-alat sakti/gaib seperti mantera dan jimat *(amulets)* serta minyak-minyakan tertentu untuk menghadapi pertempuran[23] dan berbagai elemen tambahan lainnya, tetapi elemen-elemen itu memiliki asal-usul, fungsi dan cara penerapan berbeda-beda untuk disamaratakan begitu saja.[24] Walaupun demikian, bukan tidak penting arti elemen-elemen tersebut, karena sebenarnya kesemuanya itu, yang biasanya dianggap elemen tambahan, justru merupakan *medium* bagi sosialisasi ide protes itu sendiri di kalangan pengi-

---

[19] Kenyataan ini bahkan menyebabkan seorang penulis untuk menganggap bahwa Mahdiisme sebenarnya bukanlah gerakan berjenis tersendiri, melainkan hanya sebuah unsur saja dari berbagai jenis gerakan lain. Goldziher, *Loc. Cit.*, hlm. 74

[20] *SEI*, hlm. 408.

[21] Kartodirdjo, *Op. Cit.*, hlm. 13.

[22] Harus dikecualikan dari generalisasi elemen ini Mahdiisme Ibn Tumart yang justru mendasari kebangunan sebuah imperium.

[23] E.g. Kartodirdjo, hlm. 103-05.

[24] Kartodirdjo mencoba membedakan beberapa perwatakan gerakan mesianistis yang khusus Jawa, yang membedakannya dari gerakan mesianistis di tempat-tempat lain.

kut gerakan secara cepat. Dengan cara inilah biasanya kekuatan para pengikut dimobilisasi untuk mentransformasikan gerakan itu sendiri dari gerakan protes yang tidak menuju kekerasan menjadi perjuangan fisik bersenjata. Tindakan kekerasan yang secara kategoris diberi legitimasi oleh janji kemenangan yang dikumandangkan pemimpin gerakan, dengan elemen-elemen tambahan di atas dengan mudah dicernakan keharusannya oleh para pengikut. Penerimaan prinsip penggunaan kekerasan ini kemudian menjadi umpan balik bagi pemimpin gerakan untuk segera memerintahkan dimulainya tindak kekerasan itu sendiri. Timbul keberanian untuk melakukan pilihan sama berat antara kemenangan fisik dengan segala kenikmatan indrawi yang dibawakannya dan kematian sebagai Syahid *(martyr)* yang akan langsung diterima di surga.

Ajaran agama dalam transformasi protes sosial yang semula relatif bersifat damai lalu menjadi tindak kekerasan ini memiliki tempat dan penerimaan yang berbeda-beda. Pada mulanya, ajaran agama yang disebarkan di kalangan para pengikut berfungsi sebagai alat legitimasi supermasi pemimpin gerakan. Kemudian, ia berfungsi sebagai pemberi legitimasi kepada elemen-elemen tambahan di atas, dan terakhir berfungsi sebagai pemberi legitimasi bagi para pengikut dan kewajiban bagi pemimpin gerakan untuk memulai tindak kekerasan. Karena fungsinya yang seperti ini, sering kita lihat modifikasi beberapa dari ajaran umum agama, termasuk yang paling dasar sekalipun, guna memenuhi kebutuhan proses pemberian legitimasi yang digambarkan di atas. Pada gerakan Muhammad Ahmad al-Mahdi di Sudan, misalnya, ke dalam rukun Islam (mereka namakan sunnah) di masukan kewajiban perang sabil *(jihad)* sebagai sendi agama, mendahului kewajiban mengerjakan ibadat haji.[25]

Penyelesaian bagi pemberontakan bersenjata yang dilakukan oleh gerakan Mahdiistis tidak memiliki pola yang sama.

---

[25] *SEI*, hlm. 406.

Di masa permulaan sejarah Mahdiisme, pembasmian para pengikutnya dilakukan secara sangat kejam. Seluruh keluarga seorang pengikut dibunuh atau minimal dibuang.[26] Demikian pula sebaliknya, kemenangan suatu gerakan Mahdiistis atas lawan mereka akan membawa akibat serupa.[27] Perlakuan seperti ini tidak hanya berlangsung bagi pemecahan konflik militer yang diakibatkan oleh gerakan Mahdiistis belaka, tetapi memang dilaksanakan dalam konflik dengan gerakan-gerakan mesianis lainnya.

Lambat laun, penyelesaian dengan cara pembasmian itu berubah, menjadi tindakan hukuman yang bertindak lebih selektif. Mungkin pemimpin gerakan atau pembantu-pembantu utamanya masih dijatuhi hukuman mati, tetapi para pengikutnya kemudian diberi pengampunan, baik bersyarat ataupun tidak. Dengan demikian, terjadi proses adaptasi dan seleksi bagi bekas para pengikut suatu gerakan Mahdiistis, jika mereka selamat dari atau selesai mengalami hukuman dan kembali ke masyarakat luas. Proses kembalinya mereka ke pangkuan masyarakat ini sangat menarik untuk diikuti, terlebih-lebih karena ia dapat menjadi pedoman bagi perlakuan yang tepat kepada para bekas pengikut gerakan-gerakan keislaman lain yang menggunakan kekerasan pula. Lebih-lebih dalam masa kehidupan bernegara di alam modern dewasa ini, dengan polarisasi kehidupan yang sebenarnya semakin menajam antara berbagai ideologi (sehingga menimbulkan kebutuhan untuk membina ketahanan nasional), di samping semakin banyaknya

---

[26] Contoh pembasmian dengan pembunuhan ini dapat dilihat pada nasib pemberontakan dari Mahdiisme Muhammad ibn al-Hanafiyah (putra khalifah keempat Ali ibn Abi Thalib, saudara lain ibu dari Hasan dan Husein), yang didukung oleh al-Mukhtar. Contoh dari penyelesaian konflik dengan cara pembuangan dapat ditemukan atas diri imam kesebelas kelompok Syi'ah Imamiyah, Hasan al-'Asykari, ke kota Samarra, walaupun akhirnya ia pun tidak lepas dari pembasmian dengan dibunuh.

[27] Pada waktu "Imam Mahdi' Ibn Tumart memenangkan kota Tinmal, diperintahkannya penjagalan atas diri 15.000 jiwa penduduknya. Mungkin angka di atas berlebihan, tetapi bagaimanapun telah terjadi pembasmian berdarah. *SEI*, hlm. 154.

peluang untuk mengintegrasikan masyarakat, sekadar penelaahan atas proses pengedaran kembali *(recycling)* bekas-bekas pengikut berbagai gerakan yang telah terlempar dari kehidupan ramai akan sangat berguna bagi penciptaan integrasi yang lebih berarti lagi dalam batang tubuh masyarakat.

Ternyata para bekas pengikut Mahdiisme, bila konflik bersenjata telah selesai, telah memperlihatkan kemampuan adaptasi yang baik. Para bekas pengikut ibn Tumart beberapa abad yang lalu ternyata berhasil merubah strategi perjuangan yang digariskannya, dan memimpin sebuah proses pembaharuan kehidupan beragama itu sendiri, yang akhirnya menghasilkan berdirinya dengan tegak sebuah imperium *Muwahhidah (Almohads)* yang menguasai kawasan hampir separuh kawasan imperium Romawi kuno, selama hampir satu setengah abad lamanya. Demikian pula, bekas-bekas pengikut (dan justru dipimpin oleh keturunan) "al-Mahdi" Muhammad Ahmad di Sudan telah berhasil membuat adaptasi atas metode perjuangan semula kepada situasi kehidupan bernegara yang mengalami perkembangan terus menerus secara bertahap, hingga akhirnya menjadi kekuatan politik yang menguasai negara, hingga rezim militer mengakhiri kekuasaan mereka. Muncullah dalam masa pemerintahan parlementer di sana, para menteri dan pejabat teras negara yang menggunakan nisbat al-Mahdi, seperti bekas Menteri Luar Negeri Sadiq al-Mahdi. Tidak lupa pula para bekas pengikut beberapa gerakan Mahdi-istis di Afrika Barat, yang berhasil menguasai percaturan politik di negeri-negeri masing dengan cara damai.

Mengapakah mereka dapat melakukan adaptasi sedemikian itu begitu cepat dan mendasar? Hingga kemanakah perubahan-perubahan itu sendiri merubah pendirian keagamaan mereka? Keduanya adalah pertanyaan yang menarik untuk ditelaah bersama dan ditelusuri jawabannya. Jawaban atas pertanyaan pertama dapat ditemukan pada beberapa hal berikut ini. *Pertama*, hakikat *din* (agama) mereka sebagai partikel *zarrah* yang terlepas dari untaian kaitannya yang semula, tetapi masih

memiliki dinamika kehidupan dari gerakan semula, minimal dalam cara kehidupan mereka yang serba bertujuan *(purposive way of life)*. Dalam proses adaptasi kepada keadaan riil yang harus dihadapi, mereka tetap memiliki tujuan hidup yang telah terasa dalam hati mereka. Dalam pengenduran semua ikatan kemasyarakatan tradisionil dalam kehidupan modern, di mana kebanyakan warga negara merasa terhisap untuk hidup dalam sebuah ruang hampa sistem nilai menetap yang sanggup mengarahkan kehidupan mereka secara lebih baik, bekas-bekas pengikut gerakan Mahdiistis justru akan merupakan kelompok yang paling kuat orientasinya kepada sesuatu tujuan. Sebagai pertikel yang terlepas dari induknya tetapi masih beredar di cakrawalanya, merekapun masih berputar di sekitar tujuan yang dimiliki semula.

Kedua, para pengikut Mahdiisme biasanya tidak lagi terikat pada pola-pola berfikir konvensionil yang ada di kalangan masyarakat luas. Dengan keputusan untuk menceburkan diri ke dalam gerakan itu sendiri, mereka telah menjadi diri mereka sendiri tidak konvensional lagi. Dengan terurainya mereka dari cara-cara berfikir yang umum, mereka lalu memperoleh keleluasaan daripada yang biasanya diterima oleh masyarakat, dan dengan demikian memiliki cara berpikir kreatif.

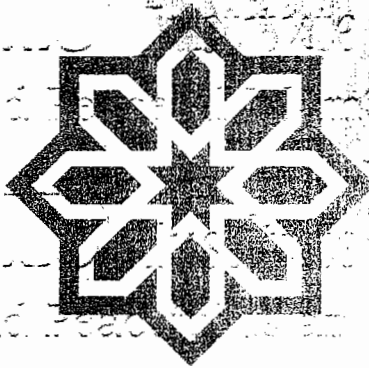
Ketiga, keterlibatan mereka kepada suatu gerakan mesianistis seperti Mahdiisme, sebenarnya adalah pencerminan cara hidup mereka sebagai manusia yang berorientasi kepada perbuatan *(action oriented)*. Watak ini masih mereka pegangi setelah kembali kepada masyarakat, sehingga dengan demikian kreatifitas berfikir mereka dapat diterjemahkan dalam pengalaman nyata.

Dengan demikian, tidak heranlah jika lalu kelompok ini berhasil memberikan partisipasi aktif dalam kehidupan bermasyarakat. Pada gilirannya, proses berpartisipasi itu sendiri mematangkan mereka dalam menghadapi perkembangan keadaan. Kematangan ini membuat mereka mampu mengembangkan kelengkapan adaptasi sikap hidup secara selektif, di

mana dilakukan pilihan terus-menerus atas berbagai alternatif. Kemampuan melakukan pilihan seperti ini akhirnya membawa kepada penyesuaian diri kepada kebutuhan masyarakat dengan masih mampu berpegang kepada nilai-nilai dasar yang dimiliki sejak semula. Proses ini menjawab pertanyaan kedua di atas. Perubahan-perubahan yang dibawakan oleh kebutuhan melakukan adaptasi memang membawa perubahan drastis dalam pandangan hidup mereka, tetapi perubahan itu sendiri berlangsung secara selektif. Beberapa nilai dasar tetap melandasi pandangan hidup mereka yang bersifat umum, yakni berupa ketegaran sikap, ketulusan dalam bekerja, rasa keterarahan kepada tujuan utama, dan kesediaan berkorban untuk mencapai cita-cita dan sebagainya. Kemampuan merubah diri dengan tetap berpegang pada nilai-nilai dasar inilah yang melebihkan mereka dan kebanyakan anggota masyarakat yang lainnya. Mungkin inilah yang di maksudkan dengan istilah "pengalaman" atau "kerendahan hati dan ketundukan kepada" dari seorang anak hilang *(enfant prodigue)* jika telah kembali ke tempat asal, seperti diungkapkan dengan indah oleh sastrawan besar Andre Gide.

Jelaslah dari apa yang diuraikan di atas, bahwa Mahdiisme sebagai salah satu bentuk protes sosial yang menggunakan kekerasan, dapat menghasilkan manusia-manusia yang sedalam-dalamnya memiliki sifat sebagai pelopor pembangunan, jika berhasil "dimasyarakatkan" dengan cara-cara yang baik. Hidup yang bertujuan, keberanian mencoba cara-cara baru (yang dikembangkan dari keharusan mencari modus bertempur yang baru dalam keadaan terdesak) dalam mengatasi sesuatu persoalan, kesediaan berkorban untuk mencapai cita-cita dan pandangan hidup kreatif yang tidak terlalu terikat kepada konvensi yang berkembang luas di masyarakat, kesemuanya itu adalah sikap jiwa yang justru dibutuhkan dalam pembangunan.

Jelas pula bahwa apa yang disimpulkan di atas tidak dapat dibatasi hanya pada bekas-bekas pengikut Mahdiisme be-

laka, yang dewasa ini boleh dikata potensial sudah tidak berarti lagi sebagai sebuah gerakan. Tetapi pengamatan seperti yang dilakukan atas Mahdiisme, dengan modifikasi-modifikasi tertentu, dapat diterapkan pula kepada bekas-bekas gerakan lain dalam Islam, yang tadinya menggunakan kekerasan untuk mencapai visi mereka tentang bagaimana seharusnya negara dan masyarakat harus diatur. Beberapa kalangan Islam yang di masa lalu telah turut dalam pemberontakan bersenjata, baik karena dipaksa oleh keadaan atau atas kehendak sendiri, perlu memperoleh pengertian seperti ini. Dalam kehidupan nyata dewasa ini, dapat diamati betapa sebagian besar mereka yang telah "kembali dari hutan" sekarang ini berperan secara aktif dan konstruktif dalam kehidupan, menjadi pelopor-pelopor pembangunan.

Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah

Sejak permulaan sejarahnya, Islam harus mengenal masalah-masalah kemiliteran, berbeda dengan banyak agama lain.[1] Operasi militer bertubi-tubi yang dilancarkan negara kota *(city-state)* Mekah setelah Nabi Muhammad mendirikan masyarakat muslim di Madinah (sebelumnya bernama Yathrib, lebih kurang 400 kilometer di barat laut Mekah) dalam masa sepuluh tahun pertama hidupnya, memaksa masyarakat yang masih sangat muda itu memberikan perhatian cukup kepada pembentukan sebuah bala tentara sebagai bagian *inherent* dari kehidupannya. Segera setelah ada kepa-

[1] Islam membawa agama yang berwatak kemasyarakatan dan sepenuhnya disandarkan pada pranta-pranata institusional untuk menerapkannya dalam kehidupan. Bahkan aspek kehidupannya yang paling mediatif dan kontemplatif sekalipun, yaitu tasawuf, masih harus menanggung beban institusional sangat besar dalam bentuk gerakan tarekat. Pendekatan institusional atas kehidupan ini mendorong kepada pola penghadapan dengan bentuk-bentuk kemasyarakatan lainnya, dengan dampaknya sendiri atas kebutuhan mengembangkan pranata kemiliteran dalam lingkungannya sendiri.

stian pihak lawan di Mekah sudah kehilangan inisiatif militer dan jatuhnya kota tersebut ke tangan kaum muslimin tinggal soal waktu belaka, persiapan operasi militer yang bersifat eksternal (dalam artian penyerbuan keluar jazirah Arabia) menuntut tetap adanya kehadiran struktur ketentaraan itu dalam kehidupan masyarakat.

Kecenderungan ini tampak nyata, walaupun struktur itu sendiri masih bersifat sangat sederhana, di mana satuan-satuan tempurnya belum dikendalikan oleh sebuah markas besar dengan hierarkinya sendiri. Masing-masing masih dipimpin oleh seorang komandan (amir) yang langsung bertanggung jawab kepada kepala pemerintahan. Perbekalan masih dibawa oleh masing-masing pasukan. Belum ada sistem logistik untuk seluruh bala tentara. Juga belum ada sistem penggajian, imbalan material diperoleh dari jarahan perang (*ghanimah, booties*) yang dapat dirampas dari tangan musuh. Perintah berperang tidak dikeluarkan oleh lini komando yang berjenjang, melainkan hasil seruan untuk melakukan perang suci (jihad) yang dikumandangkan di masjid. Memang ada bala tentara, tetapi masih bersifat serba primitif.

Konfrontasi militer pertama yang terjadi masih berskala kecil, hanya meliputi lima ribu orang yang terlibat pada kedua belah pihak. Walaupun lebih tepat dinamai pertempuran (*waqi'ah, battle*) dari pada penamaan formalnya dalam kronikel Islam sebagai 'perang (*ghazwah*) Badr', konfrontasi militer tersebut berkesudahan pada kemenangan tentara muslim.[2] Kemenangan oleh tentara rakyat ini, dalam artian bukan tentara profesional, segera disusul dengan serangkaian konfrontasi militer melawan tentara non-muslim Mekah selama delapan tahun, berkesudahan pada pengepungan *(siege)* selama beberapa bulan atas kota Madinah oleh gabungan suku-suku

---

[2] Sebelum operasi ini, sebenarnya sudah ada kontak militer bersenjata antara satuan muslim Madinah dan satuan non-muslim di Mekkah, tetapi tanpa ada hasil yang konklusif.

Arabia non-muslim, operasi dikenal dengan nama perang parit *(ghazwah al-khandaq)* pada tahun 627 M.

Pengaturan bala tentara muslim untuk mempertahankan kota melalui penggalian parit untuk menghalangi lawan, memunculkan pembagian kerja yang lebih nyata di kalangan tentara muslim itu sendiri. Dibentuk pasukan gerak cepat untuk melakukan serangan kilat sewaktu-waktu atas titik terlemah dalam barisan musuh yang melingkari kota. Pembentukan pasukan yang tidak melakukan serangan frontal atas induk kekuatan musuh, melainkan melakukan serangan mendadak atas titik terlemah pihak musuh di lambung bala tentara musuh itu, ternyata segera menjadi pola ketentaraan pihak muslim, seperti ternyata dari operasi militer pertama yang bersifat eksternal ke luar jazirah Arabia. Pada tahun 629 M. pasukan muslim yang berjumlah tiga ribu orang menyerang bala tentara Byzantium yang dipimpin sendiri oleh Heraclius, terdiri dari minimal tiga puluh ribu tentara, di Mu'tah (daerah Jordania sekarang).[3]

Induk tentara muslim yang melakukan serbuan frontal langsung ke induk pasukan musuh tidak berhasil mencapai kemenangan, bahkan menderita kerugian jiwa cukup besar, termasuk gugurnya komandan pasukan Ja'far ibn Abi Thalib dan kemudian penggantinya, penyair muda Abdullah ibn Rawahah. Tetapi kegagalan ini membawakan sebuah pengalaman sangat berharga bagi tentara muslim, yaitu munculnya kebutuhan akan strategi peperangan yang jelas, di samping kesadaran akan pentingnya pasukan gerak cepat yang mampu menerobos lambung kekuatan musuh. Khalid ibn Walid yang menggantikan kedua komandan yang gugur itu hanya mampu menolong ten-

---

[3] Walaupun kronikel sejarah Islam dari sumber dini (*Maghazi* al-Waqidi, *Sirah* ibn Hisham, *Tabaqat* ibn Sa'd Dan *muwaffaqiyat* Bakkar ibn al-Zubair) tidak menyebutkan sebabnya, tetapi kita dapat merekonstruksikan alasan pengiriman pasukan ke Mut'ah itu, yaitu untuk memotong kemungkinan bergeraknya bala tentara Byzantium ke arah selatan menuju jazirah Arabia. Ini menunjukkan aktifnya dinas intelejen pihak Muslim di Madinah, mengingat gerak pasukan Heraclius itu dilakukan di daerah yang masih seribu kilometer jauhnya.

tara dari jepitan yang mematikan dari bala tentara Byzantium dengan jalan serbuan cepat ke lambung kekuatan musuh untuk membuka jalan lari. Perang Mu'tah ini juga menandai sebuah periode baru yang berupa munculnya sekelompok militer profesional di lingkungan masyarakat muslim.

Walaupun secara formal belum ditetapkan hierarki permanen di lingkungan bala tentara muslim, secara tidak resmi para pemimpin militer profesional itu langsung diserahi tugas merencanakan dan memimpin serbuan internal seperti perang Hunain dan perebutan Mekah (*Fath al-Makkah*). Operasi militer di Hunain menampakkan strategi memecah-belah kekuatan gabungan suku-suku nomad yang masih belum menerima Islam dengan melakukan isolasi atas kelompok yang terpisah, mengurungnya dari induk pasukan gabungan dan menghancurkannya satu persatu. Operasi perebutan Mekah dilakukan bahkan tanpa melakukan pertempuran berarti, cukup hanya dengan *show of force* yang berskala massif. Apa yang seharusnya menjadi klimaks, dari sudut pandangan militer, ternyata hanya menjadi anti-klimaks belaka, begitu pula pengepungan atas kota Ta'if yang menjadi saingan Mekah.

Setelah Nabi wafat, kelompok militer profesional itu harus memadamkan pemberontakan Musailamah dan Tulaihah segera setelah Abu Bakar diangkat menjadi khalifah, kepala pemerintahan pengganti Nabi. Operasi yang dinamai penaklukan para pembangkang *(harb al-riddah)* ini berlangsung cukup lama, meliputi pemerintahan dua khalifah lain setelah Abu Bakar, barulah dapat diselesaikan dengan tuntas.[4] Adalah wajar apabila operasi militer berkepanjangan seperti itu lalu memunculkan tentara reguler, walaupun masih dalam bentuk sangat sederhana dan belum mengenal sistem penggajian teratur serta masih mendasarkan pendapatan bagi tenta-

---

[4] Al-Balansi, Sulaiman al-Kala'i (meninggal 634 H/1236 M), *Tarikh al-Riddah*, dalam *Ikhtifa al-Balansi*, disunting oleh K.A. Fariq, Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi, 1970, hlm. 31-35 menggambarkan bagaimana operasi ini dilancarkan.

ranya pada hasil jarahan perang yang dirampas dari musuh. Yang jelas, di ibukota pemerintahan lalu dibentuk markas besar (walaupun masih bertempat di masjid) tempat keluarnya perintah-perintah militer dari panglima operasi militer yang dilakukan.[5]

Penggajian dan Hierarki

Dalam pemerintahan Umar ibn Khattab, yang menggantikan Abu Bakar, mulai muncul sebuah sistem pemberian imbalan oleh negara (dari *bait al-mal*, yang berfungsi ganda selaku kas negara dan pusat perbekalan negara), walaupun masih khusus hanya bagi para peserta perang Badr belaka. Mereka yang namanya tercantum dalam daftar yang dibuat (*Diwan ahl Badr*) memperoleh sekadar tunjangan dari negara atas jasa-jasa mereka dalam 'peperangan' pertama yang dialami kaum muslimin itu.[6] Walaupun sumber-sumber sejarah Islam tidak menyebutkannya, dapat diperkirakan daftar itu tentu muncul sebagai pengimbang bagi sebuah daftar lain yang disusun sebagai catatan tunjangan bagi bala tentara yang sudah mulai menjadi tentara reguler di masa pemerintahan Khalifah Umar tersebut.

Aspek mulai terbentuknya tentara reguler ini, masih sedikit sekali dikaji orang, tetapi sebenarnya ia merupakan landasan institusional dari operasi besar-besaran untuk menaklukkan kawasan dunia di luar jazirah Arab segera setelah itu. Ditundukkannya pasukan-pasukan yang berintikan kesamaan keanggotaan dalam satu suku (*qabilah*) kepada seorang panglima bala tentara *(amir al-jaish),* yang pada gilirannya harus tunduk kepada panglima tertinggi angkatan perang, menandai munculnya hierarki militer yang bersifat kompleks. Kepala pemerintahan (Khalifah) adalah juga panglima tertinggi bala

---

[5] *Ibid.*, hlm. 32-33.

[6] Yang paling lengkap memaparkan segala sesuatunya di sekitar daftar (*diwan ahl Badr*) ini adalah *Tabaqat Ibn Sa'd* di berbagai tempat dalam *Corpus Magnum* yang berjumlah sepuluh jilid.

tentara muslim *(Amir al-Mukminin)*. Dengan tanggung jawab penuh kepada panglima tertinggi angkatan perang itu, panglima bala tentara menyusun markas besarnya sendiri atas keseluruhan bala tentara itu, walaupun markas besar itu dapat didirikan hanya di luar ibukota, di kala melakukan operasi militer.

Khalid ibn Walid kemudian dibebastugaskan oleh panglima tertingginya, Khalifah Umar ibn Khattab, secara formal karena penyalahgunaan fasilitas bala tentara, sebagaimana disebutkan dalam kronikel sejarah Islam dari sumber dini. Tetapi besar kemungkinan tindakan itu dilakukan untuk memelihara supremasi ibukota negara atas hierarki markas besar di medan pertempuran yang terletak beribu-ribu kilometer di dataran rendah Irak *(ard al-sawad)*. Dengan cara demikian, supremasi pemerintahan sipil atas bala tentara dipelihara terus menerus selama operasi penaklukan yang memakan waktu belasan tahun dan mencapai Asia Tengah di sebelah timur dan Afrika Utara di sebelah barat. Hubungan antara Islam dan profesi militer pada waktu itu jelas menunjukkan pola dukungan pihak militer kepada aspirasi keagamaan dari pihak non militer, dan belum ada pemerintahan militeristis di lingkungan masyarakat muslim waktu itu.

Militer menjalankan fungsi pemerintahan

Keadaan ini berubah setelah struktur pemerintahan masyarakat muslim juga mengalami perubahan. Dari sistem khalifah yang dipilih menjadi khalifah turun-temurun di tangan dinasti Umayyah, pemerintahan lalu menjadi sebuah sistem monarki yang harus bersandar lebih banyak lagi pada kelompok militer profesional. Walaupun secara nominal raja yang bergelar khalifah dan masih juga berfungsi sebagai panglima tertinggi bala tentara (*Amir al-Mukminin*), dalam kenyataan kekuasaan itu banyak dideligasikan kepada pejabat-pejabat militer di wilayah imperium yang begitu luas. Segera muncul kelas militer baru yang menjadi penguasa 'daerah', bertin-

dak sekaligus sebagai pejabat yang berfungsi pemerintahan sipil maupun panglima pasukan yang ditempatkan di suatu 'daerah'. Tokoh-tokoh militer seperti al-Hajjaj ibn Yusuf, Ziyad ibn Abih, Muhallab ibn Abi Sufrah dan Qutaibah ibn Muslim muncul sebagai gubernur militer Irak, Mesir, Jazirah Arabia, Afrika Utara (sebelah barat Mesir) dan Khurasan (meliputi wilayah Iran dan Afghanistan sekarang). Kenyataan munculnya tokoh-tokoh militer itu sebagai gubernur (wali) dalam sejarah Islam yang baru berusia tujuh puluhan tahun itu disebabkan oleh perlawanan militer dari kelompok-kelompok muslim yang tidak puas dengan pemerintahan pusat yang ada, yang berkedudukan di Damaskus.

Perlawanan itu muncul dari perpecahan politik yang sangat tajam antara berbagai suku bangsa Arab, perpecahan mana paling sulit diatasi terjadi antara kedua suku bangsa terbesar Mudar dan Rabi'ah. Melalui pola pembentukan bala tentara muslim sewaktu memulai penaklukan keluar jazirah Arab, di wilayah-wilayah yang diduduki didirikan perkampungan militer (*garrisons*) yang kemudian berkembang menjadi deretan kota-kota. Yang terkenal di antaranya adalah Basrah dan Kufah, yang juga merupakan pangkalan penyerbuan bagi penyerbuan lebih jauh. Kota-kota militer itu dengan segera merupakan rangkaian kumpulan pasukan-pasukan yang terpusat, yang terdiri dari kekuatan yang terbagi tidak hanya menurut pembagian ketentaraan (kavaleri, infanteri, logistik dan seterusnya), melainkan juga berdasarkan pembagian suku. Dengan cepat kota-kota tersebut menjadi pusat perlawanan terhadap pemerintahan pusat, hal mana memaksa pengangkatan tokoh-tokoh militer sebagai kepala pemerintahan propinsi-propinsi yang masing-masing meliputi kawasan puluhan ribu kilometer persegi. Pengangkatan al-Hajjaj ibn Yusuf sebagai gubernur Irak, misalnya, terjadi setelah ia berhasil menegakkan 'jasa' dengan reputasi sebagai 'jagal' sewaktu memadamkan pemberontakan Abdullah ibn Zubair di jazirah Arab (ia bahkan tidak segan-segan memerintahkan perusakan Ka'bah dan

pembakaran Masjidil Haram) secara 'efisien'. Tindakan drastis diambilnya untuk tujuan pasifikasi yang dibebankan ke atas pundaknya, yang antara lain: pemerintahan teror untuk jangka waktu enam tahun, penghancuran kelas pemuka masyarakat dari suku-suku Arab secara total (dengan jalan memberikan status berimbang kepada kelompok non-Arab) di kedua kota Basrah dan Kufah, dan pemusatan pasukan-pasukan Siria di ibukota 'provinsi' Irak yang baru, Wasit (dekat bekas ibukota imperium Babylonia jauh di masa sebelum penaklukan oleh bala tentara muslim).

Pemerintahan bani Umayyah yang berjalan selama delapan puluh sembilan tahun (dari permulaan diajukannya klaim sebagai Khalifah oleh Muawiyah ibn Abi Sufyan pada tahun 661 M, hingga kekalahan Yazid II dari tangan pendiri dinasti Abbasiyah, Abu al-Abbas al-Saffah, pada tahun 750 M), ternyata tidak dapat dipertahankan oleh pengangkatan tokoh-tokoh militer sebagai gubernur di berbagai kawasan imperiumnya yang begitu luas. Dinasti 'Abbasiyah yang meneruskan kebijaksanaan seperti itu bahkan lebih buruk lagi nasibnya.

Persoalan Baru: Perpecahan Militer

Pada mulanya, berbagai pemberontakan diatasi dengan pengangkatan tokoh-tokoh militer sebagai gubernur di sementara propinsinya, sedangkan di wilayah utama kerajaan (Irak hingga ke masa khalifah al-Hadi, Khurasan sewaktu al-Ma'mun menjadi Khalifah, dan kembali ke Irak setelah itu, walaupun dengan ibukota Samarra sebagai pengganti Baghdad sewaktu al-Mu'tasim berkuasa dan kembali ke Baghdad setelah itu) khalifah lebih banyak bersandar kepada perdana menteri (Wazir) dari asal-usul non-Arab tanpa memperoleh kekuasaan militer sama sekali.[7] Tetapi dengan berlalunya masa, pengang-

[7] Nasib mereka sepenuhnya tergantung pada belas kasihan khalifah, tanpa ada jaminan keselamatan jiwa raga dan harta benda mereka kalau dikucilkan oleh khalifah karena tidak lagi disenangi, seperti yang terjadi atas wangsa Parmak yang menghamba dua orang khalifah Abbasiyah dan mengumpulkan kekayaan melimpah ruah. Keseluruhan anggota wangsa itu akhirnya menemui

katan gubernur dari kalangan militer itu, seperti Abu Muslim di Khurasan, justru menimbulkan persoalan baru berupa pemberontakan oleh para tokoh militer sendiri untuk mendukung klaim anggotanya dinasti 'Abbasiyah sendiri atas tahta kekhalifahan (bahasa Arab: Khilafah). Kelompok-kelompok utama dalam kalangan militer dengan demikian juga terbagi-bagi ke dalam berbagai kepentingan yang saling berbenturan antara anggota dinasti "Abbasiyah yang berlainan!"

Munculnya "peranan" baru pihak militer profesional itu untuk menunjang klaim yang saling bertentangan atas takhta khalifah, akhirnya membawa kepada sebuah fenomena yang tadinya sama sekali tidak tergambarkan, yaitu munculnya kelas pengawal kerajaan dari kalangan budak hasil jarahan sewaktu penaklukan berlangsung. Budak-budak yang jumlahnya puluhan sampai ratusan ribu itu, umumnya berasal dari Turki seperti budak-budak Seljuq yang nantinya akan mendirikan kewangsaan mereka sendiri, dengan cepat menjadi satuan-satuan militer yang tangguh dengan tujuan-tujuan *intern* mereka sendiri. Melalui serangkaian manipulasi dukungan mereka atas klaim saling bertentangan atas tahta khilafah itu, para komandan militer Turki berhasil mendorong Khalifah al-Mu'tasim untuk memindahkan ibukota imperium muslim itu dari Baghdad ke Samarra, untuk kemudian mengembalikannya ke Baghdad setelah mereka berhasil mengangkat dan kemudian mengganti tiga orang Khalifah berturut-turut setelah al-Mu'tasim. Situasi unik ini akhirnya berkesudahan pada kejadian dramatis ketika khalifah al-Mutawakkil dibunuh atas perintah panglima militernya sendiri dalam tahun 847 M.[8]

---

nasib buruk, dihukum mati hingga kepada mereka yang masih berumur belum dewasa serta kekayaan mereka dirampas seluruhnya.

[8] Kematian al-Mutawakkil ini diikuti oleh pergulatan antara kelompok-kelompok militer baru itu hingga ibukota Baghdad diduduki untuk waktu lama oleh salah satu kelompok pada tahun 945. Kejadian ini oleh seorang penulis dikategorisasikan sebagai akhir kejayaan Khilafah /Imperium 'Abbasiyah, walaupun dinasti itu sendiri masih memerintah (secara simbolik) untuk masa tiga ratusan tahun lagi. Lihat table dalam Hodson, Marshall G., *The Venture of Islam, Concience and History in A World Civilization*, The University of Chi-

Dalam keseluruhan proses munculnya kekuatan militer sebagai faktor utama politik itu terlihat sebuah jalur perkembangan yang menunjuk kepada ujung terbaginya kekuasaan pemerintahan di pusat imperium dalam dua jenis kekuasaan, yaitu: kedudukan Khalifah yang semakin lama semakin berfungsi simbolik belaka di satu pihak, dan kekuasaan nyata militer yang akhirnya diformalisir menjadi gelar Sultan sebagai pihak eksekutif yang "ditunjuk" Khalifah untuk menyelenggarakan pemerintahan "atas namanya." Keadaan ini berlangsung terus hingga saat kejatuhan dinasti Abbasiyah bersama jatuhnya ibukota Baghdad di tangan pasukan-pasukan Mongol, yang menghancurkannya secara total.

Dari paparan di atas tentang perkembangan peranan kaum militer profesional dalam sejarah Islam di jantung kekuasaannya semula di jazirah Arab, Siria dan terakhir Irak, ternyata tiga jenis peranan dapat dibedakan dalam masa yang hampir tujuh ratus tahun lamanya itu, munculnya tentara profesional pada permulaan Islam, kemudian fungsionalisasinya sebagai alat pasifikasi wilayah-wilayah imperium yang baru direbut atau yang sedang mengalami pemberontakan. Dan terakhir, munculnya kekuatan militer sebagai penguasa pemerintahan secara nyata atas nama kepala pemerintahan simbolik.

Dari gambaran itu jelas bahwa kaum muslimin sejak permulaan sejarah mereka harus senantiasa bergulat dengan masalah-masalah kemiliteran, bahkan pada sepertiga terakhir dan masa sejarah klasik Islam (yaitu hingga jatuhnya Baghdad di tangan orang-orang Mongol pada tahun 1258 M) kaum muslimin justru harus bergulat dengan militerisme yang berlindung di balik peran "melaksanakan pemerintahan atas nama Khalifah". Kalau pada "tingkat atas" perkembangan politik pemerintahan munculnya militerisme seperti itu diterima sebagai kenyataan yang tidak perlu dibantah lagi, di "tingkat bawah" justru terjadi perlawanan yang tidak berkeputusan, walaupun

---

cago Press, Chicago, 1974, jilid I, hlm. 234.

mengambil bentuk gerakan kultural yang tidak begitu tampaknya dalam kehidupan politik praktis.

Perlawanan pertama adalah dalam munculnya solic tas kaum tarekat sebagai elite tandingan (safwal muqabil counter elite) di tingkat bawah. Hierarki, sistem nilai dan pai dangan hidup baru mereka dikembangkan di lingkungan sendiri sebagai tandingan terhadap struktur pemerintahan serba militeristis. Melalui pengembangan jaringan hubungan yang berjalan secara intensif hingga meliputi seluruh kawasan imperium Islam dalam waktu hanya seratus dua ratus tahun, jaringan hubungan *(linkages)* itu berhasil memaksa penguasa militer untuk mengikuti dan kemudian menyerap secara formal jalan kehidupan yang mereka anut. Peristiwa pembunuhan atas diri Khalifah al-Mutawakkil adalah salah satu kejadian dalam kerangka "penaklukan kultural" *(cultural imposition)* ini. Terjadi proses pengambilalihan ideologi rakyat oleh pemerintahan militeristis, tepat seperti apa yang terjadi di Pakistan sekarang ini, di mana pemerintahan militer di bawah pimpinan Jendral Ziaul Haq mengambil alih orientasi legal-formalistik dari kaum agamawan muslim sebagai imbalan dari dukungan mereka terhadap pemerintahan di hadapan perlawanan para pengikut mendiang bekas Presiden Zulfikar Ali Bhuto.[9]

Perlawanan kultural

Perlawanan kultural dalam bentuk non-tarekat pun banyak diajukan, seperti terbukti dari produk literer dari kaum agamawan yang mendalami hukum agama *(fuqaha, juriconsults)*. Keseluruhan produk literer itu menggambarkan masyarakat sipil di mana tata tertib hukum adalah tulang punggung eksistensinya dan kekuasaan tidak perlu mendasarkan diri pada kekuatan militer. Walaupun produk literer itu tidak mampu

---

[9] Pemerintahan Butho ditumbangkan oleh Partai Jema'ate Islami yang kemudian menjadi pendukung utama pemerintahan Ziaul Haq. Partai ini memang menandaskan diri sebagai partai yang bernuansa Islam dan bercita-cita menggolkan Islamisasi negara.

merubuhkan pemerintahan militeristis pada empat ratus tahun terakhir kehidupan dinasti 'Abbasiyah, tetapi ia mampu mengembangkan cara hidup yang hakikatnya berlawanan dengan sendi-sendi pemerintahan militeristis itu sendiri, yaitu berupa etik sosial yang tidak memperdulikan struktur kemasyarakatan yang dibentuk oleh penguasa, pandangan dunia (*world view*) yang sama sekali berbeda dari ideologi formal negara, dan loyalitas kepada elite tandingan spiritual yang umumnya terdiri dari budayawan dan agamawan. Setelah pergulatan di bawah arus permukaan perkembangan politik tenang (yang ketenangannya pun masih disibuki oleh intrik-intrik politik dan perebutan kekuasaan di tingkat atas) yang berjalan berabad-abad lamanya, kemenangan justru dicapai oleh gerakan perlawanan kultural itu. Islam tersebar di seluruh penjuru dunia justru mengambil corak perlawanan kultural tersebut, baik dalam etika sosialnya maupun pandangan hidupnya yang sampai saat ini tidak ada satupun ideologi formal negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam dapat memaksakan ketundukan mutlak kepada ideologi itu sendiri. Tetap saja ada tolok ukur atau titik bandingan terhadap ideologi formal negara dalam hati kaum muslimin. Pertanyaannya, sesuaikah ideologi tersebut dengan keyakinan agama, adakah para agamawan diberi hak turut menentukan keputusan-keputusan dasar di bidang kenegaraan, dan mungkinkah ajaran Islam dilaksanakan dengan damai di seluruh wilayah negara?

Munculnya perlawanan kultural itu terus menerus terjadi setelah jatuhnya imperium Islam yang dilambangkan oleh dinasti 'Abbasiyah itu. Munculnya dinasti-dinasti Turki yang mengajukan klaim Khilafah bagi diri masing-masing, yang berkesudahan pada tegaknya imperium Islam baru di dinasti "Uthmaniyah (Ottoman Empire)," wangsa-wangsa militer di hampir seluruh penjuru dunia selama berabad-abad (wangsa Fulani di Afrika Barat, wangsa-wangsa Andalusia dan Afrika Utara, pemerintahan berbagai wangsa militer di India seperti wangsa Ghaznawi, dan seterusnya), dan apa yang oleh Hodgson

dinamai "tata masyarakat berupa milisi kota dan pemerintahan barak militer" *(the social order of town militias and garrison government)* hingga abad kelima belas,[10] kesemuanya tetap menunjukkan berlangsungnya pemerintahan militer di kalangan bangsa-bangsa muslim berabad-abad setelah jatuhnya Baghdad di tangan orang Mongol. Tetapi nyata pula bahwa perlawanan kultural itu memiliki ketahanan luar biasa untuk tetap hidup pada saat ini, di mana militerisme masih menghantui hidup bangsa-bangsa muslim di seluruh dunia (dengan perkecualian Sri Lanka dan India di mana kaum muslimin menjadi kelompok minoritas yang dilindungi undang-undang dan memperoleh kebebasan untuk bersaing secara politis dengan golongan-golongan lain untuk memperebutkan kendali pemerintahan), baik dalam bentuk terbuka seperti di Pakistan dan Turki maupun secara terselubung seperti di tempat lain-lainnya.[11]

Memang utopis untuk mengharapkan perlawanan kultural itu mampu menumbangkan rezim-rezim militer dalam waktu singkat. Tetapi kenyataan bahwa ia mampu bertahan di bawah tekanan dan penindasan menunjukkan potensinya untuk melakukan hal itu dalam jangka panjang, mungkin setelah memakan waktu ratusan tahun. Tetapi perlawanan kultural itu tidak dapat berlanjut dalam keadaannya yang sekarang, walaupun pada saat ini ia merupakan satu-satunya alternatif yang memiliki kelayakan *(feasible alternative)* terhadap militerisme itu, jika ia diinginkan mencapai hasil yang diharapkan. Altena-

---

[10] Hodson, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 125.

[11] Militerisme di sini tidak hanya dibatasi pada pemerintahan langsung oleh kaum militer profesional (baik sendirian ataupun bersama pihak-pihak lain) belaka, melainkan semua pemerintahan di mana kaum militer profesional turut menentukan keputusan di semua pemerintahan dan kata terakhir tidak berada di tangan sebuah pemerintahan sipil. Sistem pemerintahan komunis/sosialis termasuk dalam kategori militeristis, karena kekuatan militer profesional turut menentukan di bidang non-militer. Bahkan dalam pemerintahan demokrasi liberal pun ia tetap dapat terjadi, seperti Amerika Serikat di bawah presiden Theodore Rosevelt. Lihat *The International Encyclopedia of Social Sciences*, Macmillan dan The Free Press, New York, 1966, jilid 9 hlm. 300.

tif lain, seperti penciptaan kelompok politik tandingan (yang hanya akan berkesudahan pada ko-opsi oleh pemerintahan militer atasnya dengan dalih "penataan politik untuk kepentingan pembangunan" atau pada revolusionalisme romantik yang tambah menyengsarakan rakyat banyak), ternyata tidak berkelayakan untuk digunakan melawan militerisme dalam waktu sangat panjang.

Kasus "revolusi Islam" para mullah di Iran yang merupakan kulminasi perlawanan kultural yang sudah berjalan dengan penuh pengorbanan selama puluhan tahun, juga masih harus membuktikan diri sebagai pemerintahan yang benar-benar merdeka dan tidak menggantikan militerisme sekuler dari mendiang bekas Shah Reza Pahlevi dengan militerisme baru yang berdalih "menjalankan ajaran Islam". Begitu pula ajaran "sosialisme Islam" yang dijajakan Mu'ammar Qaddafi dari Libya dan Sosialisme Arab" dari versi mendiang Gamal Abdel Nasser di Mesir hingga versi Saddam Husein di Irak dan versi Hafez Asad di Siria (yang kesemuanya itu menampilkan "wajah nasional" dari egalitarianisme Islam yang dicanangkan Qaddafi), semuanya belum mampu membuktikan diri sebagai pemerintahan bukan militeristis. Alternatif "halus" terhadap militerisme terbuka, seperti yang diterapkan oleh Malaysia dengan demokrasi parlementernya dan Saudi Arabia dengan monarki melalui al-Qur'an sebagai kostitusinya, juga belum mampu membebaskan diri dari cengkeraman militerisme.[12]

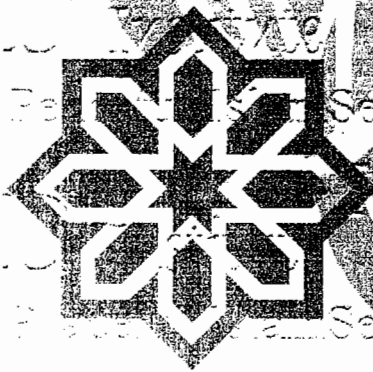
Transformasi yang diharapkan terjadi pada perlawanan kultural di atas, sebagai prasyarat keberhasilannya mencapai tujuan masyarakat yang bebas, terbuka dan jujur kepada warganya, harus meliputi perumusan kembali tujuan perlawanan itu sendiri, orientasinya maupun metode yang digunakan, ke-

---

[12] Malaysia dengan demokrasi parlementernya pun masih berwatak militeristis, karena pemerintahnya dapat menggunakan alat perundang-undangan (semacam *public security act*) untuk menindas dengan jalan melakukan penahanan setahun tanpa proses pengadilan, biasanya digunakan untuk menghalangi terpilihnya calon-calon pihak oposisi ke Parlemen.

semuanya diletakkan dalam kerangka memecahkan masalah-masalah dasar yang dihadapi umat manusia: kemiskinan, kebodohan, merajalelanya ketidakadilan, langkanya kepastian hukum, ketimpangan sosial-ekonomis yang luar biasa besarnya, akibat dominasi sekelompok kecil elite atas mayoritas umat manusia melalui struktur pemerintahan nasional dan usaha ekonomis-finansial *(trans-nation economic enterprise)* dan sebagainya. Dengan kata lain perlawanan kultural tersebut akan mencapai tujuannya apabila diletakkan dalam kerangka lebih luas dari apa yang dimilikinya selama ini. Ia tidak lagi cukup hanya menjadi upaya ekspresi keimanan sebagai muslim untuk menegakkan ajaran formal Islam belaka, tetapi harus menjadi bagian dari upaya kemanusiaan umum untuk membebaskan rakyat yang tertindas dari belenggu kenistaan, kehinaan dan kepapaan yang menurunkan derajatnya sebagai makhluk yang mulia. Untuk itu dituntut dari gerakan-gerakan perlawanan kultural kaum muslimin agar terlebih dahulu mampu hidup bersama dengan manusia-manusia dari agama lain, ideologi politik dan pandangan budaya, yang memiliki kesamaan pandangan dasar tentang hakikat tempat manusia dalam kehidupan dan cara-cara untuk mewujudkannya.

BAB III

PLURALISME, KEBUDAYAAN DAN HAK ASASI MANUSIA

Agama dan Demokrasi

Pada saat ini tampak hubungan erat antara agama dan proses demokratisasi. Di mana-mana gerakan agama secara aktif mendorong upaya penegakan demokrasi. Dom Helder Camara,[1] seorang uskup agung di Brasil, menggerakkan kekuatan rakyat untuk memperjuangkan demokrasi selama belasan tahun, dengan menghadapi tuduhan bahwa ia condong kepada komunisme. Ia bahkan dikenal dengan julukan "Uskup Merah" karena pemihakannya kepada gerakan rakyat. Terkenal ucapannya : "Kalau saya mengumpulkan makanan untuk orang kecil saya disebut orang suci; tetapi kalau mempertanyakan sebab kemiskinan rakyat kecil itu, dengan segera saya dise-

[1] Meninggal pada usia 90 tahun 1999 Dom Helder Camara adalah seorang pemimpin agama Katolik Roma di Brazil beraliran Teologi Pembebasan. Ia dikenal sebagai sangat peduli dengan orang miskin dan mencoba melakukan perubahan di dalam hirarki Gereja Katolik Roma di Brazil untuk kepedulian kemiskinan. Karena itulah ia dikenal sebagai "Uskup Merah" karena kecenderungannya ke aliran kiri Marxisme.

but komunis". Vinoba Bhave,[2] orang suci Hindu yang berjalan kaki menjajaki anak benua India di tahun-tahun 1950-an dan 1960-an tanpa alas kaki, meminta kerelaan kaum bertanah luas untuk secara suka rela membagikan sebagian tanah mereka kepada kaum miskin tak bertanah, dengan demikian membangun demokrasi ekonomi. Sulak Sivaraksa,[3] pemimpin awam kaum Buddha di Thailand, pernah diancam hukuman mati karena memperjuangkan kebebasan berbicara, termasuk mengkritik dan mempertanyakan kedudukan raja. Hanya berkat campur tangan tokoh-tokoh dunia seperti Margareth Thatcher[4] ia dapat terhindar dari eksekusi hukuman mati.

Di Indonesia pun demikian pula halnya. Para pemimpin gerakan agama silih berganti memperjuangkan kemerdekaan bangsa dari penjajahan dan kemudian memperjuangkan demokrasi, ketika sistem pemerintahan semakin lama semakin otoriter. Berbagai kegiatan dikembangkan di kalangan agama untuk merintis, di tingkat paling bawah, penumbuhan masyarakat yang demokratis. Dari mulai masalah kebebasan berpendapat dan berserikat hingga masalah pencemaran lingkungan secara massif, gerakan agama langsung terlibat dalam upaya penegakan demokrasi. Bayak lembaga keagamaan berkiprah untuk meneliti dan mengkaji asal usul sistem pemerintahan yang tidak sepenuhnya demokratik yang secara eufemistik di-

---

[2] Vinoba Bhave (1895 - 1982) adalah pemimpin agama Hindu. Ia sering dijuliki juga *Acharya* kata dari Sanskrit yang berarti Guru, karena ia dianggap sebagai *Guru Bangsa India* menggantikan Mahatma Gandhi. Ia bahu membahu dengan Mahatma Gandhi dalam perjuangan kemerdekaan India dari penjajah Inggris. Tahun 1932, ia dipenjarakan oleh penjajah Inggris karena menentang peraturan kerajaan Inggris.

[3] Sulak Sivaraksa lahir 1933 adalah salah seorang pemimpin agama Budha di Thailand yang terkenal sangat peduli dengan lingkungan. Tidak jarang ia bentrok dengan pemerintah dan bahkan dengan kerajaan membela lingkungan dari kerusakan dan serakahnya para pemilik modal. Ia juga salah seorang inspirator bagi para mahasiswa untuk menentang rezim militer di Thailand di tahun 1970an dan 1980an.

[4] Bekas Perdana Menteri Inggris dari partai Konservatif yang dikenal dengan Wanita Tangan Besi karena sikap-sikapnya yang keras dalam mempertahankan kebijakan dan menghadapi oposisi.

sebut "demokrasi Pancasila", yang menjadi pola hidup bangsa Indonesia saat ini. Tidak kurang pula banyaknya lembaga atau kelompok keagamaan yang langsung menerapkan pola-pola demokrasi dalam program-program rintisan mereka di bidang pengembangan masyarakat (*community development*).

Dari itu semua, tampaknya hubungan antara agama dan demokrasi seolah-olah berkembang mulus, dan dengan sendirinya tampak seolah-olah agama berperan transformatif bagi kehidupan masyarakat. Dalam kenyataannya, perkembangan yang terjadi tidak mendukung anggapan seperti itu. Seorang pemuka agama seperti Romo Mangunwijaya,[5] dalam kegigihannya memperjuangkan kepentingan hakiki rakyat Kedung Ombo, akan dihadapi dan dikecam oleh banyak pemuka-pemuka agama lainnya, baik yang seagama maupun yang tidak. Seorang pemikir yang bertolak dari sudut pandang agamanya, seperti Dr. Nurcholish Madjid[6] yang meminta persamaan derajat bagi semua agama, akan dihadapi oleh demikian banyak pemikir seagama yang justru ingin menegakkan ekslusifitas agama mereka atas agama-agama lain. Ibu Gedong Oka,[7] yang menganut prinsip-prinsip Mahatma Gandhi[8] dan karenanya

---

[5] Yusuf Bilyarta Mangunwijaya (1929 - 1999), dikenal sebagai budayawan, arsitek, penulis, rohaniawan, aktivis dan pembela orang miskin. Romo Mangun, demikian ia dikenal, adalah juga penulis novel terkenal, beberapa di antaranya *Burung-Burung Manyar, Ikan-ikan Hiu, Ido, Homa, Roro Mendut, Durga/Umayi*. Pernah mendapatkan Agha Khan Award dalam arsitetur dan Roman Magsaysay Award karena novelnya.

[6] Dr. Nurcholish Madjid (1939 –2005) adalah seorang pemikir Islam, cendekiawan, dan budayawan Indonesia. Ia dibesarkan di lingkungan keluarga kiai terpandang di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur. Ia kemudian dikenal sebagai pendiri kajian Islam Paramadina yang kemudian menjadi Universitas Paramadina Mulya.

[7] Gedong Bagus Oka (1921-2002) adalah salah seorang pemimpin Hindu Bali yang menganggap diri sebagai Gandhian karena mengikuti garis perjuangan Mahatma Gandhi dalam anti kekerasan. Ia getol mempromosikan dialog antar agama dan perdamaian.

[8] Mahatma Gandhi atau Mohandas Karamchand Gandhi (1869—1948) adalah pemimpin spiritual bangsa India dan politikus ulung. Ia juga adalah pemimpin pergerakan kemerdekaan India dengan tanpa kekerasan (ahimsa). Prinsip Gandhi, satyagraha, sering diterjemahkan sebagai "jalan yang benar"

menolak sistem kasta dalam masyarakat Hindu di Bali, tentu mendapat tantangan keras dari kemapanan agamanya sendiri. Maka demikian halnya, dinamika intern agama-agama di dunia menunjukkan perbenturan keras antara mereka yang ingin melakukan transformasi kehidupan masyarakat dari titik tolak keagamaan, dan mereka yang mempertahankan *status quo* keadaan dengan segala daya upaya. Bagi mereka, restu negara menjadi tolok ukur keberhasilan mengelola kehidupan beragama. Sangat sulit untuk mereka pahami, bahwa ada seorang Thomas Moore,[9] yang atas dasar keyakinan agamanya, tidak mau melegitimasi perceraian raja dan permaisuri serta merestui perkawinan barunya. Bahkan hati merekapun tidak tergetar ketika melihat Martin Luther King Jr.[10] pemimpin demonstrasi tanpa kekerasan, guna hak-hak politik orang-orang berkulit hitam di Amerika Serikat dalam tahun-tahun 1960an. Mereka tidak mengerti, mengapa harus dilakukan tindakan "mengganggu ketenteraman hidup umat beragama", apalagi sampai harus berhadapan dengan kekuasaan negara.

---

atau "jalan menuju kebenaran", telah menginspirasi para pemimpin pembebasan dunia lainnya seperti Martin Luther King, Jr. dan Nelson Mandela. Pada 30 Januari, Gandhi dibunuh oleh seorang lelaki Hindu bernama Nathuram Godse yang marah karena kepercayaan Gandhi yang menginginkan rakyat Hindu dan Muslim diberikan hak yang sama.

[9] Saint Sir Thomas More (1478 - 1535) adalah seorang lawyer, penulis, dan pemimpin agama katolik di Inggris dan memperjuangkan persamaan dalam perlakuan hukum dalam sistem hukum di Inggris ketika itu. Ia seorang martir Katolik karena tidak bersedia melegitimasi perceraian dan perkawinan kembali raja Henry VIII karena keyakinannya akan doktrin agama Katolik. Ia dikenal sebagai intelektual humanis di Universitas Oxford.

[10] Dr. Martin Luther King Jr. (1929-1968) adalah seorang pendeta kulit hitam di Amerika Serikat yang memelopori perjuangan persamaan hak antara kulit putih dan kulit hitam di negaranya. Ia berhasil melakukan pendobrakan kebijakan segregasi berdasarkan ras, kulit putih dan kulit hitam di pabrik-pabrik, di kendaraan umum serta tempat-tempat publik. Ia berhasil mendesakkan pembaharuan hukum dan konstitusi di Amerika Serikat. Pembaharuannya itu menjadi inspirasi bagi gerakan persamaan hak di seluruh dunia. Karena perjuangannya tersebut, ia mendapatkan hadiah Nobel Perdamaian tahun 1964.

Kalaupun ada perubahan yang mereka kehendaki, maka hal itu haruslah dilakukan karikatif, yaitu dengan tekanan diberikan pada kegiatan santunan yang diharapkan nantinya akan memperbaiki nasib orang kecil secara berangsur-angsur. Perubahan sistem kemasyarakatan bukanlah menjadi agenda kiprah mereka, melainkan "upaya memperbaiki sistem pemerintahan dari dalam". Bahkan sebenarnya pendapat kedua inilah yang lebih dominan di kalangan umat beragama, dan boleh dikata pendapat yang umum berlaku. Diperlukan waktu sangat panjang bagi seorang pembaharu untuk mewujudkan masyarakat yang dicita-citakannya, seperti pada kasus para agamawan berkulit hitam di Amerika Serikat, dan sekarang Afrika Selatan, para Mullah[11] di Iran dan Mahatma Gandhi di India.

Salah satu sebab yang menghambat kiprah demokratisasi di kalangan lembaga dan kelompok keagamaan adalah perbedaan hakekat nilai-nilai dasar yang dianut keduanya. Sebuah agama senantiasa bertitik tolak dari pandangan normatif yang diajarkan oleh Kitab Suci-nya. Ini berarti hanya ada satu jenis kebenaran yang dapat diterima sebuah agama, yaitu kebebasan ajarannya sendiri. Apalagi kalau hal-hal normatif itu dituangkan dalam bentuk hukum agama (*syari'ah*) dalam Islam dan hukum Canon di kalangan gereja Katolik. Hukum agama itu bersifat abadi, karena ia berlandaskan Kitab Suci yang abadi pula. Mengubah hukum agama berarti pula membatasi keabadian kitab suci, dan dengan sendirinya mengusik mutlaknya kebenaran yang dibawakan agama yang bersangkutan. Bahwa kaum muslimin telah berhasil mengembangkan teori hukum agama (*ushul fiqh, legal theory*) dan kaidah hukum agama (*qawa'idul fiqhiyyah, legal maxims*), tidak menutup kenyata-

---

[11] Mullah adalah pemimpin spiritual dan agama sekaligus pemimpin politik di Iran dalam tradisi syi'i. Pada revolusi Iran tahun 1979, revolusi itu digerakkan oleh para mullah untuk menggulingkan Syah (Raja) Reza Pahlevi yang dianggap boneka Inggris dan Amerika Serikat. Adalah merupakan doktrin dan tradisi kaum syi'i bahwa politik tidak bisa dipisahkan dari agama. Imam, pemimpin agama dan politik, menjadi salah satu rukun Iman dalam doktrin kaum syi'i. Syi'i dianut oleh mayoritas Muslim di Iran.

an bahwa antara Syari'ah dan demokrasi memang terdapat perbedaan yang esensial.

Demokrasi, sebaliknya dari ajaran agama, justru membuka peluang seluas-luasnya bagi perubahan nilai oleh masyarakat, dan dengan demikian justru dapat mengancam nilai nilai abadi yang terkandung dalam agama. Masalah perceraian bagi gereja Katolik Roma dan masalah perpindahan agama ke agama lain dalam Islam adalah sesuatu yang tidak pernah dapat dipecahkan tanpa mengancam sifat abadi dari kebenaran yang dibawakan masing-masing agama itu. Perceraian merusak kesucian perkawinan yang telah diberkati oleh Tuhan dalam pandangan gereja Katolik, dan dengan sendirinya hak warga negara untuk melakukan perceraian melalui perundang-undangan negara merupakan tantangan bagi konsep perkawinan yang telah diyakini oleh pihak gereja. Berpindah agama ke agama lain dalam hukum Islam berarti penolakan (*riddah, apostasy*) kepada kebenaran konsep Allah sebagai Zat Yang Maha Besar (konsep *tauhid*), karenanya tidak dapat dibenarkan dan pelakunya diancam hukuman mati. Sedangkan demokrasi dalam hal ini justru berpendapat sebaliknya. Keyakinan akan kebenaran merupakan hak individual warga masyarakat, dan dengan demikian justru harus ditegakkan, dengan konsekuensi adanya hak bagi warga negara untuk berpindah agama. Inilah sebabnya mengapa sarjana terkemuka Mahmoud Muhamed Taha[12] menjalani hukuman gantung di Sudan belasan tahun lalu ketika ia menyuarakan hak berpindah agama itu, dengan menolak "keharusan" melakukan jihad bagi kaum muslimin.

Demokrasi menyamakan derajat dan kedudukan semua warga negara di muka undang-undang, dengan tidak meman-

---

[12] Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985 M.) adalah intelektual Sudan yang melakukan pembaharuan pemikiran yang kemudian berhadapan dengan penguasa konservatif rezim militer Presiden Ja'far Numeiri. Karena tuduhan *murtad* atas pandangan-pandangan keagamaannya ia dihukum gantung pada tahun 1985 oleh Numeiri. Salah satu bukunya yang terkenal yang membuatnya dituduh *murtad* adalah *The Second Massage of Islam/Risalah ats-Tsaniyyah min al-Islam.*

dang asal-usul etnis, agama, jenis kelamin dan bahasa ibu. Sedangkan tiap agama tentu lebih dahulu cenderung untuk mencari perbedaan atas dasar hal tersebut di atas, minimal perbedaan agama dan keyakinan. Karena sejak lahirnya setiap agama memiliki kekhususan (unikum) nya sendiri, yang secara mendasar harus ditundukkan kepada kepentingan bersama seluruh bangsa, apalagi diinginkan agama tersebut dapat menjunjung demokrasi. Jelaslah dengan demikian, bahwa fungsi transformatif yang dibawakan oleh agama bagi demokratisasi kehidupan masyarakat, harus bermula dari transformasi intern masing-masing agama. Transformasi ekstern yang tidak bertumpu pada transformasi intern dilingkungan lembaga atau kelompok keagamaan itu hanyalah merupakan sesuatu yang dangkal dan temporer saja, seperti dengan "demokrasi' Pakistan sebagai negara di tahun-tahun 1950-an.

Untuk melakukan transformasi intern itu, agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangan mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di muka undang-undang dan solidaritas hakiki antara sesama umat manusia melalui upaya ini, tiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam bentuk pencapaian sejumlah nilai-nilai dasar universal yang akan mendudukan hubungan antar-agama pada sebuah tataran baru. Tataran baru itu adalah tahap pelayanan agama kepada warga masyarakat tanpa pandang bulu dalam bentuknya yang paling konkret seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat. Apabila sebuah agama telah memasuki tataran baru itu, barulah ia berfungsi melakukan pembebasan (*tahrir, liberation*).

Jelaslah dari apa yang dikemukakan di atas bahwa agama dapat memberikan sumbangan bagi proses demokratisasi, manakala ia sendiri berwatak membebaskan. Fungsi pembebasan agama atas kehidupan masyarakat itu tidak dapat dilakukan setengah-setengah, karena pada hakekatnya, transformasi kehidupan haruslah bersifat tuntas. "Demokrasi" dalam

praktik bernegara di Pakistan dewasa ini sepintas lalu tampak terpenuhi dengan pemberian jatah sejumlah kursi di parlemen kepada kaum Ahmadiyah. Tapi "jatah" tersebut menutup kemungkinan bagi tiap warga negara Pakistan untuk menganut faham Ahmadiyah untuk mendapatkan hak yang sama dalam merebut jabatan tertinggi di negeri itu, yaitu jabatan presiden. Pengingkaran hak tersebut menjadikan klaim Pakistan sebagai negara demokrasi terasa kosong, karena ia berarti pengingkaran hak yang sama bagi semua warga negara untuk berkiprah dalam pemerintahan. Pandangan yang sama tentang tiadanya hak bagi warga negara non muslim untuk menjadi kepala negara di negeri kita saat ini, juga merupakan pelanggaran terhadap undang-undang dasar kita sendiri, di samping pengingkaran terhadap demokrasi. Pandangan seperti itu berarti melebihkan kedudukan sebuah agama, dalam hal ini Islam, yang menjadi agama mayoritas penduduk, atas agama-agama lain dan dengan demikian melanggar prinsip demokrasi yang terkandung baik dalam pembukaan maupun pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

Pandangan atas kecenderungan melebihkan kedudukan sebuah agama atas agama-agama lain, seperti dicontohkan di atas, sebenarnya merupakan bagian dari pandangan bahwa agama tersebut haruslah menjadi dasar negara. Karena kita semua sudah sepakat pada tanggal 18 Agustus 1945 untuk menghilangkan piagam Jakarta dari pembukaan UUD 1945, maka sebagai konsekuensinya hal-hal yang melebihkan sebuah agama atas agama-agama yang lain harus dihilangkan dalam pengelolaan dalam kehidupan bernegara kita. Kenyataannya bahwa pandangan di atas masih diikuti oleh mayoritas lembaga dan kelompok Islam di negeri kita dewasa ini menunjukkan, bahwa agama tersebut belum dapat berfungsi sebagai pendorong tegaknya demokrasi di Indonesia.

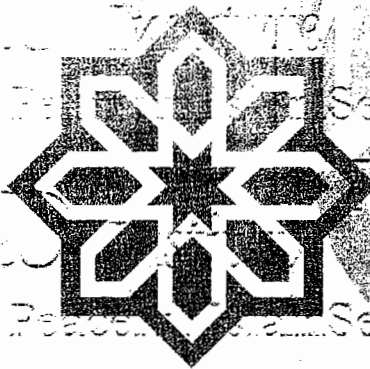
Apabila prinsip tidak melebihkan kedudukan sebuah agama atas agama-agama yang lain itu diterima, dengan sendirinya harus ditolak pula kecenderungan legal-formalisme di kalangan para penganut agama maupun dalam kehidupan

bernegara. Anggapan bahwa hukum Islam dan hukum gereja harus diberlakukan oleh negara melalui pengundangan (*taqnin, legislasi*) ajaran agama tersebut pada hakekatnya merupakan pengingkaran hakekat demokrasi yang ingin kita tegakkan di negeri ini, karena akan menjadikan mereka yang tidak memeluk agama mayoritas menjadi warga negara kelas dua. Dalam keadaan demikian, persamaan kedudukan semua warga negara di muka undang-undang tidak tercapai. Pada titik ini kita akan memasuki tahap yang rumit dalam pemikiran kita yaitu menyangkut hukum perkawinan dan pengaturan keluarga (*al-ahwal al-syakhsiyyah, personal law*).

Saat ini kita memiliki dua buah undang-undang yang mengatur hal itu, yaitu Undang-Undang Perkawinan dan Undang-Undang Peradilan Agama. Masih dapatkah Indonesia menjadi masyarakat demokratis dengan membiarkan kedua undang-undang tersebut berfungsi? Jawabnya ternyata tidak sesederhana seperti yang kita bayangkan semula. Di satu pihak, memang harus dilakukan pilihan, antara penyelenggara perkawinan secara Islam atau secara Barat (dengan demikian secara Judeo-Kristiani, karena pada hakekatnya tidak ada "aturan universal" dalam hal ini) bagi kaum muslimin di negeri ini. Namun, di pihak lain terjadi perbedaan terhadap sesama warga negara yang pada hakekatnya berarti pengingkaran terhadap persamaan kedudukan bagi semua warga negara di muka undang-undang yang menjadi esensi demokrasi. Apalagi kalau pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan itu dilakukan oleh pengadilan terpisah, seperti pengadilan agama, yang berarti perlakuan yang berlebih kepada kaum muslimin. Di sini kita lalu terjebak dalam sebuah dilema yang tidak mudah untuk dijawab. Bila diandaikan Undang-Undang Perkawinan memiliki keabsahan mutlak masih harus dipertanyakan keabsahan lembaga peradilan yang menanganinya. Di India, perkawinan, perceraian dan pembagian waris dilakukan menurut agama penggugat dalam hal ini hukum agama madzhab Hanafi bagi

kaum muslimin Sunni dan teks Fatawa Alamgiri[13] bagi kaum muslim Syi'i, namun pelaksanaannya dilakukan ole pengadilan negeri dengan hakim yang dapat berbeda agamanya dari agama yang dipeluk penggugat. Demikian pula, perkawinan antara para pemeluk agama yang saling berbeda juga diatur atas dasar persamaan kedudukan di muka undang-undang itu.

Jelaslah dengan demikian, bahwa hubungan antara agama dan demokrasi tidak sesederhana yang kita duga semula karena di dalamnya masih ada hal-hal yang dilematik yang menjadi daerah kelabu yang tidak jelas hitam putihnya. Kenyataan ini mengharuskan kita untuk melakukan telaah lebih jauh, guna memperoleh gambaran lebih rinci tentang hubungan antara agama dan demokrasi itu sendiri.

[13] Fatawa Alamgiri atau Fatawa-e-Alamgiri adalah sebuah kompilasi hukum Islam di masa dinasti Mughal era Aurangzeb. Pengumpulan kompilasi fiqh yang komprehensif ini untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam. Ia meliputi 30 jilid dan melibatkan banyak intelektual dan para ahli fiqh masa itu yang sebagian besar mendasarkan pada mazhab Hanafi.

Agama dan Tantangan Kebudayaan

Hubungan antara agama dengan kebudayaan merupakan sesuatu yang ambivalen. Di dalam mengagungkan Tuhan dan di dalam mengungkapkan rasa indah akan hubungan manusia dengan Sang Khalik, agama-agama kerap menggunakan kebudayaan secara massif. Kita dapat melihat hal ini, umpamanya, ikon-ikon, patung-patung, lukisan-lukisan, atau prosesi-prosesi pada saat penyaliban Isa al-Masih. Bahkan, drama politik biasa—seperti terbunuhnya Sayyidina Hussein, cucu Nabi Muhammad di tangan anak buah Yazid, yaitu Muslim bin Aqil, di kota Karbala (sekitar 150 km sebelah barat daya Baghdad)—kadang-kadang diangkat menjadi peristiwa agama. Pada tanggal 10 Muharram setiap tahun, peristiwa itu dirayakan secara besar-besaran, dan jutaan orang datang untuk menyaksikan diperagakannya drama (prosesi) berbagai tahap kehidupan Sayyidina Hussein (termasuk ketika dia dibunuh) di berbagai bagian kota itu.

Kita dapat pula melihat jenis prosesi lain seperti barongsai, yang sesungguhnya juga merupakan peristiwa agama. Ketika Sang Naga (dalam kepercayaan Kongfusian) berusaha menguber pusaka Cuk yang bulat kecil dan kaya mutiara, maka di situ diperlambangkan sebuah pergulatan antara keangkaramurkaan dengan kearifan penguasa. Sementara itu, di Bali atau Malaysia, orang-orang Hindu selalu menggunakan salah satu unsur budaya, yakni seni, di dalam upacara keagamaannya.

Dalam semua contoh di atas, jelas sekali bahwa aspek keindahan sengaja diperlihatkan sebagai upaya manusia untuk mengabadikan hal-hal yang dianggapnya paling menentukan di dalam kehidupannya. Dapatlah dikatakan bahwa unsur kebudayaan yang paling utama dalam kehidupan manusia ialah seni.

Di sisi lain, teologia, dalam usaha menerangkan adanya Tuhan, dan bagaimana memfungsikan hubungan manusia dengan Tuhan, juga memakai unsur lain dari kebudayaan, yaitu pemikiran-pemikiran filosofis. Refleksi filosofis (mengenai agama) adalah sesuatu yang bersifat keagamaan. Di situ tampak bahwa kebudayaan dimanfaatkan oleh agama, dan di situ juga terjadi proses penyesuaian antara kebudayaan dan agama secara utuh.

Tetapi, itu baru satu sisi. Sisi yang lain adalah sisi hubungan yang tidak serasi. Sebagai contoh, di dalam sebuah film diceritakan tentang seorang janda yang dilempari batu hingga mati karena dituduh melakukan perzinaan. Oleh penduduk kampung itu, pelemparan batu itu dianggap sebagai peristiwa agama. Tetapi, ada seorang yang beriman (dalam istilah Th. Sumartana[1], seseorang beriman belum tentu beragama) yang menyampaikan protes tatkala melihat kejadian itu. Ia bertanya mengapa agama begitu kejam kepada manusia. Padahal, dalam

---

[1] Dr. Th. Sumartana (1944 - 2003) adalah intelektual Protestan yang gigih memperjuangkan hubungan harmonis antar agama. Ia juga adalah pendiri dan tokoh utama lembaga pegiat dialog antar iman *Dian/Interfidei* di Yogyakarta hingga meninggalnya.

kitab suci Injil, misalnya, Isa al-Masih dengan nada menggugat mempersilahkan orang yang tidak pernah berzina untuk melempari perempuan yang telah melakukan perbuatan itu.

Jelas, di situ, antara norma agama yang ingin diterapkan dan kondisi manusia yang mengembangkan kebudayaan terdapat ketidaksesuaian. Padahal, berkebudayaan artinya meninggalkan kebudayaan pada titik tertentu untuk sampai kepada titik tertentu yang lain. Mestinya, yang paling berkebudayaan adalah yang tidak berzina, sehingga mestinya juga yang paling beradab. Namun, manusia selalu sepotong, tidak pernah utuh, dan kesepotongan manusia ini ditunjukkan dengan nyata dalam kasus perempuan yang berbuat zina di atas. Konsekuensinya, karena seluruh manusia berdosa, maka kebudayaan yang dikembangkannya juga kebudayaan yang terpotong, tidak utuh. Jadi, di sini terlihat suatu kesenjangan antara agama dan kebudayaan.

Apa yang dikemukakan di depan dapat kita tarik pula ke dalam perspektif Islam. Islam dilahirkan sebagai agama hukum. Hukum itu sebenarnya adalah aturan, dan karenanya yang melaksanakan aturan dinamakan hakim. Aturan yang tertinggi, yang mempunyai kemampuan memaksa adalah undang-undang. Di sini menjadi jelas bahwa dalam Islam, aturan main yang sudah dibuat oleh agama memegang supremasi tertinggi. Tidak ada yang boleh membantahnya.

Banyak orang yang melanggar aturan-aturan agama mendapatkan hukuman. Jika orang Islam menulis bahwa dahulu kala Gereja Katolik membuat inkuisisi, dan oleh karena itu Katolik dinyatakan sebagai agama yang berwawasan paling sempit, maka jangan lupa sesungguhnya agama Islam telah pula melakukan ihwal yang serupa. Agama Islam juga penuh dengan pembakaran-pembakaran orang yang dianggap

melakukan *bid'ah*, seperti Zunnun Al-Misri,[2] Suhrawardi al-Maqtul,[3] dan Ibnu Arabi.[4] Kalau di Indonesia, orang itu adalah Syekh Siti Jenar, yang oleh para Wali Songo dihukum mati karena menyimpang dari agama.

Penyimpangan-penyimpangan ditindak dengan tegas. Norma-norma agama dianggap abadi, harus ditegakkan dengan segala konsekuensinya. Salah satu konsekuensi tersebut adalah penumbuhan aturan-aturan agama itu ke dalam aturan-aturan masyarakat. Dan karena berkaitan dengan masyarakat, maka harus ada unsur pemaksa dalam undang-undang hukum negara. Dapatlah dimengerti jika orang-orang Islam karenanya

---

[2] Nama lengkapnya adalah Abu al-Faidl Sauban bin Ibrahim al-Misri (lahir di Mesir 180 H/796 M, wafat 246 H/860 M). Zunnun adalah sufi pertama yang banyak menonjolkan konsep makrifat dalam ajaran tasawufnya. Zunnun mengelompokkan tasawuf ke dalam ilmu batin yang hanya dapat difahami oleh kalangan tertentu yang tingkatan ibadahnya sudah tunggi (khawas). Menurut Zunnun, ada perbedaan subtansial antara taubatnya orang khawas dan orang awam yaitu orang awam taubat dari dosa, sedang orang khawas taubat dari kelalaian (ghaflah). Abu Bakar al-Kalabadzi dalam bukunya "*Al-Ta'arruf li Madzahib Ahli al-Tasawwuf*" memaparkan bahwa Zunnun telah sampai pada maqam (station) makrifat yang merupakan tingkat tertinggi dalam capaian tasawwuf. Statemen spiritual Zunnun yang populer adalah "*araftu rabbi bi rabbi wa laula rabbi lama araftu rabbi*" (Aku mengenal Tuhanku karena Tuhanku, Jika tidak karena Tuhanku, aku tidak akan mengenal Tuhanku).

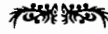
[3] Syihabuddin Al-Suhrawardi, lahir di Suhrawad, Zanjan Iran pada tahun 549H/1155M dan meninggal di Aleppo Suriah pada tahun 587H/1191M. Dia dikenal sebagai sufi dan filosuf dari kalangan Syi'ah dan terkenal dengan gelar Syeikh al-Isyraq (Guru pencerahan) berkat filsafat *isyraqiyyah* (iluminasi) nya, tokoh sufi kontroversial ini pernah dituduh oleh sebagian fuqaha (ahli fiqih) sebagai pengembang-biak ajaran Qaramithah (sekte Syiah). Inti dari filsafat isyraqiyyah Suhrawardi adalah bahwa sumber dari segala sesuatu yang ada (*al-maujudat*) adalah nurul anwar (Cahaya mutlak dari semua cahaya). Ia menulis risalah tentang filsafat *Hayakil al-Nur* (bangunan cahaya), *I'tiqad al-Hukama'* (keyakinan para filsuf) dan *Bustan al-Qulub* (taman hati). Dia juga menulis komentar terhadap karya Ibnu Sina berjudul Risalah *al-Tayr* (risalah burung), risalah *al-Isyq* (risalah kerinduan) dan *al-Isyarat wa al-Tanbihat* (rambu dan peringatan)

[4] Nama lengkapnya Muhyidin Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah Hatimi at-Taî. Lahir di Murcia Andalusia Spanyol 17 Ramadan 560 H/28 Juli 1165 M dan meninggal di Damascus 28 Rabi'ul Awal 638 H/16 November 1240 M. Ibnu Arabi ini adalah sufi terbesar dalam dunia Islam dan pemikir mistik yang masyhur. Karya ilmiahnya yang sangat populer adalah *Fusus al-Hikam* dan *Futuhat al-Makiyyah*.

selalu menuntut pelaksanaan aturan-aturan agama secara tuntas di dalam kehidupan kaum muslimin melaui aparat negara. Di sinilah terletak pada umumnya, pandangan konvensional Islam tentang pengaturan hidup.

Oleh karena itu, Malaysia yang sudah demikian majemuk *(plural),* di mana selisih jumlah penduduk antara mayoritas muslim dan minoritas Konfusian tidak mencapai 15 persen, pun selalu menuntut dilaksanakannya hukum atau syariat Islam secara penuh. Indonesia juga demikian. Sebelum kemerdekaan, gerakan-gerakan Islam pernah mengajukan tuntutan serupa. Namun, dengan segala kearifan para pemimpin bangsa ini, kelahiran Republik Indonesia tidak didasarkan kepada syariah, melainkan kepada Pembukaan (Preambule) UUD 1945, di mana masalah "Ketuhanan Yang Maha Esa" sengaja dipisahkan dari masalah syariah. Dengan perkataan lain, "Piagam Jakarta" (kalimat: "kewajiban menjalankan syariah Islam bagi para pemeluknya") tidak dijadikan pegangan, landasan atau ketentuan dalam kehidupan bernegara. Tetapi, kisah ini sekaligus menunjukkan bahwa kecenderungan atau keinginan untuk menerapkan hal itu selalu ada. Oleh sebab itu, setiap pemegang kekuasaan pemerintahan di negeri-negeri dengan jumlah penduduk kaum muslimin cukup besar, atau bahkan merupakan mayoritas, selalu dipusingkan oleh tuntutan ini.

Sebelum wafat, Presiden Anwar Sadat pernah mencoba untuk mengakomodasikan hukum Islam itu ke dalam undang-undang. Pada waktu itu, ia menunjuk sebuah komisi khusus Parlemen yang dipimpin oleh Solah Abu Syeh, seorang pengacara dan ahli hukum yang sangat dihormati, yang menguasai baik hukum negara Barat maupun hukum Islam. Namun, ketika Anwar Sadat pada akhirnya tidak kunjung mengukuhkan syariah sebagai hukum Mesir, ditambah lagi lahirnya persetujuan damai dengan Israel, maka di mata kelompok-kelompok yang berpandangan sempit (yang umumnya disebut sebagai Islam fundamentalis, suatu istilah yang sesungguhnya sangat

tidak tepat), ia sudah dianggap sebagai orang kafir yang harus dibunuh.

Mindset atau pola pikir orang-orang Islam tampaknya telah terpola demikian, sehingga mau tidak mau, Islam selalu dibuat berhadapan dengan kebudayaan. Dengan kata lain, pola pikir demikian menciptakan suatu kesenjangan, bahkan ketegangan, antara Islam dan kebudayaan. Mengapa? Seperti kita maklumi, kebudayaan merupakan hasil perkembangan cara hidup manusia. Dan kebudayaan itu tidak pernah statis, senantiasa berkembang. Apa yang dahulu dipandang pantas, sekarang barangkali tidak pantas lagi. Sebaliknya, apa yang pada masa silam tidak pantas, kini menjadi pantas. Apa yang dahulu konvensi, sekarang dianggap keanehan, tetapi apa yang dahulu aneh kini malah dianggap konvensi.

Sementara itu, juga ada "daerah gelap" di tengah kontradiksi-kontradiksi seperti dikemukakan di atas. Contohnya, menurut K.H. Yusuf Hasyim[5], generasinya merupakan "generasi sial". Alasannya generasi mereka sering "dipukuli" oleh orang tua mereka, disuruh macam-macam, namun kehendak mereka tidak pernah dituruti oleh para orang tua. Akan tetapi, dia sebagai orang tua sekarang tidak berani melakukan hal yang sama terhadap anak-anak mereka. Bahkan sialnya, anak-anak masa kini berani memukuli para orang tua. Dulu "dijajah" orang tua, sekarang "dijajah" anak-anak. Ketundukan kepada orang tua yang dahulu dianggap mutlak dan biasa, kini tidak dapat diterima begitu saja.

Sekarang, jika orang tua memukuli anak mereka, maka mereka–seperti yang telah terjadi di Amerika–bisa dituntut ke pengadilan, dan posisi mereka sebagai orang tua bisa dibatalkan. Sang anak bahkan meminta agar orang tuanya diganti. Ini

[5] K.H. Yusuf Hasyim (1929 - 2007) adalah putera terakhir K.H. Hasyim Asy'ari yang juga paman penulis. KH. Yusuf Hasyim didaulat sebagai pengganti ayahnya untuk mengasuh pesantren Tebu Ireng, Jombang, warisan ayahnya.

yang saya katakan yang dahulu konvensional, sekarang tidak konvensional lagi. Yang dahulu tidak konvensional, dewasa ini menjadi konvensional. Inilah kebudayaan; selalu ada unsur-unsur yang menetap, tapi dengan fluktuasi-fluktuasi tertentu dari zaman ke zaman. Semua ini membuat hidup manusia tidak pernah klop (sesuai) sepenuhnya dengan aturan-aturan normatif yang abadi atau diabadikan.

Tarik-menarik antara kebudayaan dengan agama sangat kentara di dalam Islam. Sebuah ilustrasi lain, yang barangkali agak lucu, namun mempunyai relevansi dengan pembicaraan kita berikutnya patut disampaikan di sini. Ilustrasi itu adalah mengenai santri "modern". Dibandingkan dengan santri "kuno" (tradisional), santri modern harus berpikir berulangkali pada saat hendak memutuskan akan menikah lagi. Ini pencerminan dari kondisi kebudayaan yang senantiasa berubah itu.

Dahulu, untuk kawin lebih dari satu, makna keadilan yang terdapat dalam al-Qur'an, surat an-Nisa' ayat 3, kerap diterapkan dengan cara pikir yang sederhana. Seorang lelaki yang ingin menikah lagi cukup menghitung –apakah ia bisa membagi atau tidak– penghasilan dan ketersediaan waktunya secara adil. Cara seperti ini tidak dapat lagi dilakukan pada masa sekarang. Seorang muslim modern yang ditanyai perihal ini akan menjawab bahwa cara hitung-hitungan seperti itu tidak dapat lagi dijadikan patokan. Ukuran keadilan ditentukan oleh objek, dalam hal ini adalah perempuan, bukan subjek si laki-laki. Sebab, jikalau pria menerapkan ukuran keadilan atas wanita hanya dari sudut pandangnya belaka, maka betapapun perlakuannya tidak adil, niscaya ia akan memandanganya sebagai adil.

Pandangan baru mengenai keadilan seperti di atas sudah umum diterima di kalangan muslim modern. Tetapi, mereka belum berani maju melangkah ke satu tahapan lagi, yakni menyelenggarakan *plebisit*. Sebab, jika keadilan diten-

tukan oleh objek hukum (dalam kasus pernikahan lebih dari satu, objek hukum adalah wanita), maka sebagai konsekuensinya, *plebisit* sebaiknya diadakan, dan atas dasar *plebisit* itu, undang-undang dapat dibuat yang kelak akan mengatur ketentuan apakah menikah dengan wanita lebih dari satu–yang kedua-duanya masih hidup– diperbolehkan atau tidak.

Hal seperti di atas dahulu pernah diinginkan Habib Burguiba di Turki manakala ia melarang poligami. Tetapi, mereka yang belum mengerti, termasuk kaum wanita, dengan marah menentangnya. Mereka berpendapat bahwa larangan itu merupakan pelanggaran terhadap ketentuan al-Qur'an. Mereka tidak teliti, bahwa ketentuan al-Qur'an sendiri membuka diri tehadap perubahan dengan mengatakan, "Kalau tidak dapat bersikap adil, cukup menikah satu kali." Ketentuan ini mirip dengan undang-undang dasar di banyak negara yang menyatakan bahwa konstitusi itu dapat diubah melalui sebuah amandemen.

Kembali kita melihat di sini ketegangan-ketegangan yang terus-menerus terjadi. Salah satu wajah ketegangan itu adalah upaya untuk menundukkan kebudayaan kepada agama melalui sebuah proses pemberian legitimitas (proses legitimasi). Legitimitas diberikan bukan sebagai alat penguat, tetapi sebagai alat pengerem. Proses ini berfungsi melakukan penyaringan (penyempitan) terhadap hal-hal yang dipandang sesuai atau bertentangan dengan aturan-aturan agama. Penyaringan ini bermakna Yang "diperbolehkan" adalah yang memperoleh legitimasi, sedangkan yang di luar itu, tidak diperbolehkan.

Di dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU), hingga sekarang ini berlaku ketentuan mengenai tarikat (ordo-ordo sufi). Berdasarkan ketentuan ini, ada sebanyak 45 tarikat yang diakui atau disahkan sebagai *tariqah muktabarah*. Di luar jumlah itu, NU tidak mengakuinya. Di sini tampak bahwa proses

pemberian legitimasi dilakukan melalui hukum agama, dalam hal ini fiqh.

Fiqh dibuat oleh para ulama melalui perdebatan-perdebatan dalam pelbagai kongres, muktamar, atau musyawarah nasional. Setiap bulan, di tingkat ranting (desa) dan kecamatan sampai kabupaten, komunitas NU menyelenggarakan pertemuan-pertemuan yang bersifat keagamaan. Isi pertemuan adalah pembahasan mengenai masalah-masalah agama, termasuk asuransi jaminan sosial atau praktik bayi tabung dari sudut pandang agama dan fenomena sosial lainnya.[6] Bahkan, dibahas juga hukum dari kehadiran Ketua Umum PBNU dalam acara-acara seminar yang diselenggarakan lembaga-lembaga Kristen. Dalam kasus terakhir ini, misalnya, dipertanyakan apakah kehadirannya diperbolehkan atau harus dilarang. Hukum fiqh itu, ketika nantinya ditingkatkan menjadi ketentuan yang berlaku mengikat semua, akan dinamakan syariah. Dengan perkataan lain, hukum fiqih itu sebenarnya adalah aturan pra-syariah.

Ada kalanya, fungsi fiqh sebagai penyaring dan pengokoh sangat bermanfaat. Umpamanya: ketika orang Islam sedunia menghadapi kebingungan seputar masalah hubungan antara negara dan Islam, maka NU dengan tandas menyatakan bahwa "Negara yang bukan negara Islam, asal memperkenankan para pemeluk agama Islam menjalankan ajaran agama mereka dengan bebas, maka negara itu harus dipertahankan." Tetapi, tidak kurang-kurang, fiqh itu juga dapat mengganggu. Contohnya pendapat Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk melarang (mengharamkan) pemutaran film *Schindler's List* dan melarang ucapan selamat hari Natal dan bahkan mengirim

---

[6] Dalam tradisi pesantren pembahasan soal-soal keagamaan dinamakan Bahsul Masail. Dalam bahsul masail seluruh persoalan sebisa mungkin dicarikan rujukan dalam kitab-kitab fiqh yang *mu'tabarah*. Ini dilakukan mulai dari pengurus ranting NU di tingkat RT/RW hingga tingkat paling atas, nasional. Dalam perkembangannya, tak jarang untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang kurang bisa dipahami terlebih dahulu menghadirkan pakar yang kompenten dibidangnya.

kartu Natal, dengan alasan bertentangan dengan ajaran agama. Menghadapi persoalan-persoalan seperti ini sungguh melelahkan. Seakan-akan, kita senantiasa berhadapan dengan ketegangan-ketegangan yang tidak terlerai, sementara, secara akumulatif, persoalan-persoalan seperti itu selalu bertambah hari demi hari. Yang dahulu tidak dipermasalahkan sekarang semuanya menjadi masalah.

Persoalan-persoalan meletihkan itu muncul karena banyak tokoh-tokoh Islam yang tidak membedakan mana yang ibadah dan mana yang bukan ibadah, atau tidak mampu membuat kenisbian atas hukum agama. Ibadah (*worship)* memang tidak dapat ditawar-tawar. Namun, perihal mengirimkan kartu Natal atau pemutaran film di atas tidak berkenaan dengan soal ibadah.

Dalam fiqh ada kaidah demikian "*al-aslu fil ibadah tahrimuha, illa idza dalla al-dalilu 'ala tajwiziha*" (asal aturan di dalam masalah ibadah adalah pelarangan atasnya kecuali kalau ada petunjuk yang memperkenankan). Sedangkan tentang hal-hal di luar ibadah atau muamalah adalah: *al-aslu fil mu'amalah tajwizuha, illa idza dalla addalilu 'ala tahrimiha* (semua hal yang diperkenankan kecuali kalau ada petunjuk yang melarangnya). Mengenai *shalat,* umpamanya, terdapat petunjuk ayat-ayat tentang shalat, sehingga *shalat* lalu boleh dilakukan. Kalau petunjuk itu tidak ada, maka *shalat* tersebut tidak boleh diadakan. Karenanya, antara Muhammadiyah dan NU dahulu tak henti-hentinya menghadapi persoalan mengenai boleh tidaknya melakukan *shalat* tertentu. Misalnya, menurut pihak Muhammadiyah ada shalat yang dijalankan NU yang tidak mempunyai dasar petunjuk ayat-ayat al-Qur'an, sehingga *shalat* itu tidak boleh dilakukan. Namun menurut NU, petunjuk itu tidak hanya berdasarkan bunyi al-Qur'an dan Hadis saja. Petunjuk itu bisa diambil dengan cara lain.

Pada saat MUI mendiskusikan keputusan untuk melarang pengiriman kartu Natal, para kyai NU sudah berpandangan bahwa pelarangan itu adalah hal yang percuma karena memang

tidak tersedia landasan buat melarangnya. NU beranggapan agar hal itu selayaknya dibiarkan saja karena persoalan itu bukan masalah ibadah, namun urusan duniawi. Secara sederhana mengirimkan kartu ucapan Selamat Natal adalah dalam rangka memelihara dan mengembangkan hubungan persaudaraan antara pihak pengirim dan penerima. Atau lebih sederhana lagi, mencetak kartu Natal adalah lahan bisnis tersendiri.

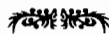
Kembali di sini kita bisa melihat bahwa sangat banyak hal yang terkait dengan masalah perbedaan pandangan mengenai aturan dalam Islam. Aturan agama bisa berbentuk fiqh yaitu hukum agama pra-syariah, dan syariah atau hukum agama yang diundangkan ke dalam hukum negara. Sama dengan agama-agama lain, dalam hal ini pun selalu terjadi kesenjangan antara apa yang tersurat secara tekstual dalam Kitab Suci dan sunnah (petunjuk-petunjuk) Nabi dengan kehidupan manusia yang senantiasa berkembang.

Di tengah-tengah suasana berlangsungnya wacana mengenai hubungan agama dengan kebudayaan, di kalangan kaum muslimin kini muncul sebuah konsep *ad-din. Din* adalah agama (*a religion*) dalam pengertian yang masih umum. Tetapi, jika sudah menyebut langsung *the religion (ad-din),* maka yang ditunjuk oleh pernyataan itu adalah Islam sebagai agama yang benar. Pernyataan ini mempunyai pretensi eksklusivitas. Dan dalam pandangan penganutnya, eksklusivitas Islam sebagai *ad-din* merupakan satu hal yang baku dan utuh, tidak boleh dipotong-potong.

Adalah Abul A'la al-Maududi,[7] seorang ulama asal India

[7] Maulana Sayyid Abu A'la al-Maududi (1903 – 1979) adalah seoarang pemikir dan aktivis Islam India yang sangat *concern* dengan perkembangan Islam. Maududi lahir di Aurangabad Deccan (sekarang Maharashtra) tetapi pengaruhnya begitu besar dalam perkembangan Islam mulai Maroko, Aljazair, Sudan, Iran, Malaysia hingga Indonesia. Maududi mendirikan partai Jama'at Islami pada 26 Agustus 1941 sebagai perjuangan memajukan komunitas Islam dan membentuk masyarakat politik yang berdasarkan ketentuan Islam.

dan kini tinggal di Pakistan, salah seorang ulama dan pemikir muslim di abad ini, yang menyatakan bahwa Islam adalah satu konsep hidup *ad-din*. Agama sebagai jalan hidup *(way of life)* tidak boleh tunduk kepada yang lain, termasuk pada hukum Barat, di dalam proses-proses bernegara. Pengikut-pengikut Maududi inilah yang sekarang menentang Benazir Bhutto. Mereka menyatakan, sebuah bangsa muslim tidak boleh diperintah oleh wanita. Kata mereka, bukankah Nabi Muhammad sudah mengatakan, "Sebuah kelompok yang dipimpin wanita akan mengalami kehancuran." Oleh sebab itu, alangkah bersalahnya kita jika kita berani menentang pernyataan Nabi.

Seorang ulama pengikut Maududi pernah dikirim ke Indonesia untuk memberikan penjelasan kepada beberapa organisasi keagamaan mengenai sikap Maududi. Setelah ia berbicara secara panjang lebar kepada Pengurus Besar NU dan ketemu saya di kantor PBNU. Saya berkata bahwa memang Nabi menyatakan kepada mereka demikian. "Nabi tidak pernah salah, namun yang salah adalah kita yang membacanya." Alasan saya demikian, Tatkala Nabi mengatakan perihal itu, beliau mengacu kepada keadaan masyarakat suku di tanah Arab abad VII, di mana perang suku, perampokan, perkosaan, perampasan dan segala macam persoalan lain, sangat banyak terjadi. Masyarakat suku tersebut tidak berstruktur, sehingga kepala suku adalah segala-galanya: dia yang berperang tanding, dia yang bertanggung jawab terhadap warganya, dan mengurus segala macam hal-hal rumit lainnya. Beliau kemudian berpandangan bahwa suku harus dibuat kokoh, dan untuk itu, pimpinannya secara fisik, juga harus kuat. Namun, keadaan masyarakat atau pemerintahan seperti itu tidak ditemukan lagi dewasa ini. Kini, pemerintahan tidak lagi dipersonalkan (*personalized)* seperti tradisi masyarakat-suku waktu itu melainkan diinstitusionalisasikan, dan di sana terjadilah distribusi tugas. Dengan demikian, wanita menjadi layak untuk memegang kepala pemerintahan.

Persoalan pelik kini adalah, bagaimana melerai ketegangan yang selalu dan sering terjadi antara agama (sebagai jaringan aturan) dengan kebudayaan (sebagai proses perubahan). Menurut saya, yang terpenting bagi Islam kini adalah bagaimana kita membuat ukuran-ukuran mengenai apa yang harus dilakukan. (Tetapi ironisnya, ini saya katakan bukan di depan orang-orang Islam, karena orang Islam sendiri belum tentu mau mendengarkannya).

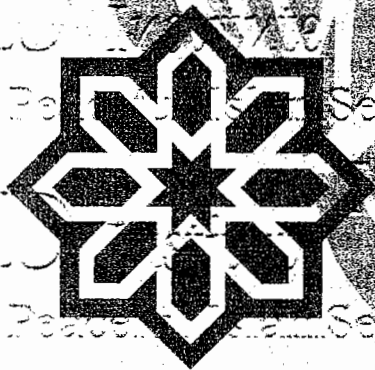
Menurut pikiran saya, rumus ukurannya sangat sederhana, yakni hal-hal yang mengagungkan (meninggikan martabat atau posisi) kemanusiaan haruslah diutamakan. Manifestasinya adalah memelihara hak-hak azasi manusia dan mengembangkan struktur masyarakat yang adil di mana kaum muslimin hidup. Gugus ukuran di atas berperan sebagai *kuasi-norma* (bukan norma, tetapi perannya sama dengan norma). Kalau perkembangan zaman atau kebudayaan tidak sesuai dengan ukuran itu, maka harus dihentikan. Juga sebaliknya, jika kebetulan ajaran agama yang justru melakukannya, maka ukuran tadi pun mesti mengeremnya.

Kebebasan seksual seperti di Amerika, misalnya, di mana mayoritas anak yang lahir di kalangan oarang hitam yang melarat berlangsung di luar perkawinan, harus dihentikan agar "ketelanjuran" itu tidak menjadi berlarut-larut dan diteruskan dari generasi ke generasi. Kondisi seperti itu sama sekali merendahkan martabat manusia. Dalam "gaya" kehidupan tersebut, tidak ada pretensi mereka untuk memelihara kesucian, keluhuran pernikahan dan lembaga keluarga, dan sebagainya.

Pada sisi lain, agama kadang kala juga harus mengalah. Kerap kali wawasan kemanusiaan yang dikembangkan kebudayaan justru lebih menghargai martabat manusia. Kembali masalah menikah dengan lebih dari satu wanita yang dikemukakan di atas dapat dijadikan teladan. Kebudayaan manusia sekarang menganggap bahwa kedudukan manusia laki-laki dan perempuan adalah sama, sehingga janganlah pihak laki-laki dengan gampangnya menikah lagi, yang sebenarnya hanya

sama dengan perendahan martabat wanita. Karenanya, jika nilai-nilai (norma-norma) seperti ini sudah diterima sebagai aturan atau pendapat umum, maka agama harus mengalah. Agama justru harus membantu mencarikan jalan pemecahan. Perkara apakah jalan pemecahan itu nantinya bisa diperoleh adalah perkara yang lain. Sayangnya, untuk memulai mencari pemecahan saja, tokoh-tokoh agama seringkali bersikap enggan.

Anjuran ini tidak hanya untuk Islam saja, namun berlaku pula bagi agama-agama lain. Menurut pemikiran saya, sikap Gereja Katolik terhadap program keluarga bencana tampak seperti kurang menghargai kesulitan keluarga melarat yang mempunyai banyak anak. Ini hanya perasaan saya yang belum tentu benar, dan bukan maksud saya untuk menentang pihak-pihak tertentu. Tetapi perlu saya utarakan, banyak golongan awam dan secara diam-diam juga kaum rohaniwan Katolik, yang sepakat dengan perasaan saya ini.

Akhir kata, sekali lagi yang penting bagi kita adalah mencari jalan tengah kala menghadapi ketegangan antara agama dengan kebudayaan. Ketegangan yang selalu terjadi itu bukan sesuatu yang harus ditangisi dan disesali, karena justru dapat memberikan peluang-peluang bagi kita untuk selalu berusaha menjembataninya.

INTELEKTUAL DI TENGAH EKSKLUSIVISME

Gerakan intelektual Islam dan kontribusinya dalam konteks perkembangan Islam di Indonesia dewasa ini harus ditempatkan pada pengertian strategis. Mereka yang menyusun bahan-bahan GBHN dan dokumen resmi kenegaraan di pemerintahan kedudukannya memang strategis. Namun dilihat lebih jauh mendorong masuknya orang Islam dalam posisi strategis kenegaraan sebenarnya tidaklah strategis. Ini dapat disamakan dengan teknokrat yang berbondong-bondong lewat Bappenas. Mereka tidak mendobrak apapun dan dengan demikian sama sekali tidak strategis. Sebagai suatu kelompok memang strategis tetapi tidak untuk bangsa. Dewasa ini masalah-masalah dasar bangsa seperti kedaulatan hukum atau kebebasan berpendapat belum dapat dikatakan tuntas atau terjamin. Bila dahulu jargon-jargon yang dipakai adalah demokrasi dan pertumbuhan ekonomi, tapi sekarang mempergunakan bendera Islam. Itu hanya varian baru dari suatu yang telah ada selama ini dengan membentuk teknokrasi baru

dari kalangan orang Islam. Sebenarnya kita menginginkan terobosan strategis yang membuat pembangunan dapat benar-benar banting stir. Pada gilirannya masalah itu lebih banyak terkait dengan *power-building* yang membuat kita harus berbicara dengan pemegang kekuasaan.

Sangat mustahil kalau hanya cendekiawan muslim yang mampu untuk merumuskannya sendiri. Sekali kita *bargain* dengan pihak di sana untuk menyusun suatu paket pembangunan, tampaknya Islam di situ paling jauh difungsikan sebagai suplemen. Begitu banyak konsep seperti, Wawasan Nusantara, konsep Hankamrata, Undang-undang Ketahanan Nasional yang sudah jadi lantas hendak diapakan? Anda harus melihat bagimana pembengkokan yang dilakukan sedemikian rupa sehingga dapat dicocokkan dengan idealisme Islam mengenai demokrasi. Hanya aspek teknis yang dapat diperbaiki. Kalau pendekatan teknis tentunya merupakan tugas teknokrat. Dengan perkataan lain *just another technocracy*.

Saya melihat pengelompokan intelektual berjalan ke arah kemandekan. Kelompok intelektual, apalagi yang memakai bendera agama, akan lebih berfungsi kalau bersuara untuk masa depan. Perjuangan hak asasi manusia, demokrasi dan kedaulatan hukum adalah perjuangan universal. Menyuarakan hal-hal tersebut merupakan otonomi masyarakat terhadap negara. Berarti di sini tidak boleh memakai bendera Islam. Islam layak memberikan sumbangan tetapi tidak lantas mengklaim. Sekarang seolah-olah Islam maju dengan klaim bahwa sumbangan yang benar hanya dari Islam. Seharusnya kita berfikir bahwa masing-masing, termasuk orang sosial-demokrat dan nasionalistik, memberikan sumbangan untuk satu Indonesia.

Secara prinsip, Islam sudah sempurna. Ketika dijabarkan secara operasional ia masih harus merambah lagi. Dengan munculnya kelompok intelektual yang serba mau menformalkan Islam, saya khawatir Islam kehilangan relevansinya. Islam yang seharusnya di jantung dan urat nadi sekarang kita letakkan di hadapan. Jangan dilupakan kita sebagai bangsa terlanjur

heterogen dan pluralistik. Nurcholis Madjid boleh saja berbicara Islam itu kebebasan, tetapi kenyataannya? Para intelektual muslim sendiri, mengambil contoh tabloid *Monitor* menuntut dicabutnya SIUPP tabloid tersebut. Bagi saya tuntutan tersebut merupakan *heavy blow.* Untuk membela kebebasan mereka kalah dengan orang-orang seperti Natsir atau Anwar Harjono yang tidak mengandaikan dirinya intelektual namun berani berbicara. Bahkan A.R. Fachruddin masih memberi kesempatan kepada saya untuk mempertahankan pendirian. Tidak perlu menghukum perusak-perusak *Monitor.* Setidaknya hak saya untuk berpendapat dipertahankan. Kalau Islam di negeri ini mau benar, lihatlah ia sebagai pemberi warna, tidak lebih dari itu. Jika difungsikan sebagai satu-satunya kebenaran sedangkan yang lain harus mengalah maka ia menjadi eksklusif.

Emil Salim mengatakan ikatan cendekiawan muslim (ICMI)[1] tidak eksklusif. Kenyataannya? Kenapa tidak ada Abdurrahman Surjomiharjo, Yuwono Sudarsono, Dorodjatun Kuntjorodjakti atau Ismed Hadad dalam struktur kepanitiaan. Bolak-balik melulu dari kalangan NU, Muhammadiyah, atau HMI. Apa yang dikatakan Emil Salim itu lebih merupakan kepentingan konsolidasi. Saya tidak sependapat dengannya bahkan kalau dikelompokkan lantas tidak eksklusif. Orang kemudian membandingkan dengan keberadaan ikatan-ikatan cendekiawan Kristen atau Katolik. Kenapa mencari perbandingan dengan mereka yang sebenarnya juga eksklusif. Minoritas melakukan kesalahan bukan berarti yang mayoritas menjadi benar kalau berbuat hal yang sama. Janganlah mendorong minoritas untuk semakin memiliki *complex-inferiority.* Berilah mereka kesempatan untuk berkembang serta perlakukanlah secara adil.

---

1 Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) adalah organisasi yang dibentuk atas sponsor diktator Soeharto pada 7 Desember 1990 yang ditujukan untuk menopang kekuasaan diktatornya setelah terancam tipisnya dukungan dari kalangan militer. Ketua Umum pertama dan kedua adalah orang yang paling dekat dengtan Seoharto, yaitu B.J. Habibie.

Eksistensi Intelektual Tidak Membawa Bendera

Kelompok cendekiawan Islam itu pada akhirnya menjadi *preoccupatie*, dengan memusatkan perhatiannya hanya kepada bendera Islam. Kalau sudah begitu apa sumbangannya? Tetapi syukurlah masih ada suara-suara yang berani menentang arus dan ini tidak perlu dikelompokkan. Eksistensi intelektual Islam adalah bila ia mampu melayani bangsa sebagai individu-individu tanpa harus dikelompokkan.

Ada beberapa model peserta gerakan intelektual Islam di Indonesia dewasa ini. Mereka yang berada di kampus antara yang karir dan aktivis. Termasuk di sini mereka yang tidak menyelesaikan sekolahnya tetapi melakukan kegiatannya bersumber dari dan menjadi idolanya kampus. Kampus dilihat tidak hanya sebagai lambang, tetapi kampus dalam pengertian *environment*. Masih sangat sedikit yang dapat menggabungkan karir dan aktivis, kecuali misalnya Soetjipto Wirosardjono. Hadir pula mereka yang berasal dari ormas-ormas Islam dalam kampus. Dapat pula gabungan seperti Amien Rais yang berasal dari Muhammadiyah dan Gadjah Mada. Peserta lain datang dari lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Mereka ini sudah *post-campus*, tidak lagi berurusan dengan kampus, misalnya Aswab Mahasin. Di kampus dia kurang menonjol dan setelah selesai bekerja di LSM. Intelektual lainnya bersumber dari pemerintah. Sekarang ini dicoba untuk dikembangkan sumber-sumber baru intelektual muslim dari organisasi-organisasi wadah penyatuan umat seperti MUI dan Dewan Mesjid Indonesia.

Latar belakang pendidikan, sosial, dan organisasi keagamaan sangat jelas mempengaruhi heterogenitas kandungan pemikiran gerakan pembaruan Islam. Dengan disatukan dalam satu "kandang" memang tercapai efesiensi. Tetapi bahayanya perbedaan pandangan tidak ditolerir. Sebab perbedaan pandangan dianggap mendongkel pimpinan. Nantinya hanya pimpinan yang boleh mengeluarkan pendapat. Saya dengar ada

upaya mewadah-tunggalkan bahkan menganggap intelektual yang tidak berada di ICMI sebagai bukan intelektual muslim.

Persoalannya bukan hanya vertikal, horisontal atau orientasi kelembagaan *an-sich* tetapi timbul dari posisi legalitas pengambilan keputusan. Sebelum berlangsung pertemuan ICMI di Malang, saya pernah berbicara dengan memandang itu eksklusif dari satu sudut, di samping penjelasan saya tidak ikut karena yang hadir di situ semuanya telah memakai bendera Islam. Walaupun pintu telah dibuka tetapi jika tidak diajak tentunya tidak mau masuk. Itu menunjukkan eksklusifisme keanggotaan. Basis premis-nya ini suatu organisasi eksklusif karena pembuatnya adalah orang-orang formal dari umat. Namun hal demikian tidak mengurangi penghargaan saya sedikitpun kepada pengambil inisiatif. Ada yang mengatakan saya *nyerimpung*. *Lha, nyerimpung* itu kalau saya melarang orang pergi.

Peta dan konfigurasi intelektual Islam di Indonesia harus dilihat dari kontribusinya. Selama ini terlihat sangat rutin serta tidak mencari terobosan, hanya mengembangkan *skill* dan sebagainya. Ada pula yang mencari terobosan dengan pemikiran-pemikiran alternatif pluralistik atau legal-formalisme.

Untuk menilai masa depan gerakan intelelektual Indonesia harus dilihat beberapa hal. Tugas pokok intelektual adalah mempertahankan kebebasan berpikir, bukannya membunuh kebebasan berpikir. Kejujuran intelektual sangat penting dan tanpa itu jangan berbicara intelektual. Intelektualisme hanya muncul dari kebebasan berpikir. Konsekuensinya kita tidak boleh "giring-giring" atau demi efektivitas harus ada keseragaman pendapat. Hargai pula pluralitas dengan menganggap mereka yang berada di luar sebagai orang mandiri. Kancah intelijensia itu milik bersama umat manusia. Tidak bisa Islam menyatakan sumbangannya lebih besar dari yang lain. Tentang kecintaan, kasih sayang, penghargaan yang tulus kepada umat manusia, apapun agama atau keyakinannya pada dasarnya sama-sama mengabdi kepada manusia. Hanya ajarannya yang berbeda. Karena itu tidak bisa kita memenangkan diri sendiri lantas me-

nyalahkan orang lain. Ia baru dikatakan intelektual kalau dapat mengutarakan gagasannya dalam kemanusiaan yang sama. Jika masih berpolemik dengan menyebutkan hanya Islam yang paling benar itu bukan lagi intelektual. *Concern* semua pihak sama, karena itu kita akan terus mencari, *common-quest*.

Catatan-catatan untuk Berdialog

Kita lebih baik berdialog di media massa. Saya atau siapapun berbicara tentunya yang lain akan menanggapi. Kita saling belajar dengan cara ini. Saya lebih membutuhkan forum untuk pengembangan pandangan dalam basis yang sama, misalnya pandangan Islam tentang kedaulatan hukum. Setiap orang memberikan kontribusi dengan catatan tidak satupun pendapat di situ yang mutlak menang.

Sangat bagus jika kaum intelektual Islam mengambil sikap integratif, memasukkan diri pada *mainstreams* kehidupan bangsa yang memperjuangkan demokrasi serta tatanan yang lebih adil di kemudian hari. Kita setiap hari berjumpa dengan orang yang intelektualnya berbeda. Setelah ditunjukkan bahwa Islam mempunyai sumbangan kepada peradaban manusia, mereka pun kagum. Kita seharusnya kagum pula terhadap agama lain yang juga mempunyai jawaban. Pada pokoknya setiap tradisi pemikiran keagamaan mempunyai andil dan sumbangan masing-masing. Adakah intelektual muslim yang benar-benar memahami orang penghayat, kejawen atau masalah Cina? Paling tidak akhirnya merendahkan atau mengatakan musyrik. Kita terlalu sempit memahami apa yang dikatakan oleh nabi dalam hadis "Barang siapa mengetahui dirinya, mengetahui Tuhannya". Harus disadari dirinya tidak berdiri sendiri tetapi harus dilihat dalam konteks kemasyarakatan.

Intelektual muslim tergantung hendak melangkah kemana. *Met of zonder* intelektual muslim dalam bentuk kelompok, pemikir-pemikir muslim hendak dibilang intelektual atau disebut apapun seharusnya memberikan sumbangan. Muslim tidak terbatas hanya dengan menyebutkan Abdurrahman Wahid

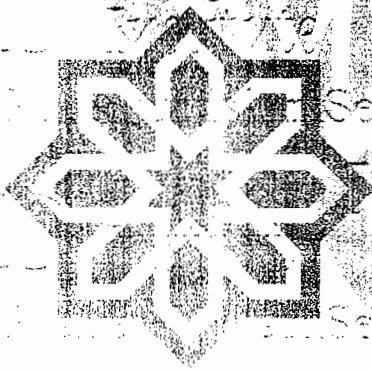
ketua umum PBNU, Nurcholis Madjid orang HMI, Amien Rais-Muhammadiyah, Lubis-Wasliyah, atau Latief Muchtar-Persis.Tetapi mereka-mereka yang "KTP", tidak pernah ke masjid, tidak pernah shalat namun selama ini merasa Muslim mereka berhak untuk berbicara dan menyumbangkan pikiran atas nama Islam. Memonopoli kebenaran, itu yang salah. Kita harus meluaskan intelektual muslim jika kita hendak sungguh-sungguh. Seperti Soedjatmoko, sekalipun dia tidak pernah baca ayat kecuali dalam sebuah pidato di istana, semua akhirnya mengakui bahwa dia intelektual muslim.

Sejarah Akan Menilai

Timbulnya klaim pada gilirannya akan memunculkan penyelamat atau pemeriksa agama yang kadangkala berseru "nah ini tidak Islam", celakanya bila hal tersebut ditujukan kepada sesamanya. Kampus mengatakan "wah ini orang pesantren, tidak Islam, khurofat". Sementara pesantren berujar "kampus ini *nggak ngerti* kitab kuning bukan Islam". Akhirnya kita terlihat semakin konyol. Menurut saya tergantung intelektual muslim hendak pergi ke jalan inklusivisme atau integrasi. Kalau ke jalan integrasi janganlah berpikir lagi sebagai orang Islam yang berada di luar pemikiran orang yang lahir, berbicara dan bersama-sama dengan orang Indonesia lainnya.

Saya membaca, menguasai, menerapkan Al-Qur'an, dan Hadis, dan kitab-kitab kuning tidak dikhususkan bagi orang Islam. Saya bersedia memakai yang manapun asal benar dan cocok dengan hati nurani. Saya tidak memperdulikan kutipan dari Injil, Bhagawad Gita kalau benar kita terima. Dalam masalah bangsa, ayat Al-Qur'an kita pakai secara fungsional bukannya untuk diyakini secara teologis. Keyakinan teologis dipakai dalam persoalan mendasar. Tetapi aplikasi, soal penafsiran. Berbicara penafsiran berarti bukan lagi masalah teologis tetapi sudah pemikiran.

Beberapa catatan evaluasi pemikiran generasi baru intelektual Islam yang mulai tampil belakangan ini, mereka sudah

tidak terikat lagi dengan kelompok-kelompok Islam, mereka berani mempertanyakan hal-hal yang paling mendasar dan bereksperimen melaksanakan gagasan. Segi negatif yang cenderung terlalu besar, mereka kebanyakan mengembangkan pandangan yang sempit dalam mengibarkan bendera Islam. Sebenarnya tanpa mengibarkan bendera Islam, tetapi bicara biasa saja tentang Islam sudah mempunyai dampak bendera. Ketika saya menulis tentang kisah penembak misterius, orang luar negeri yang memperhatikan Indonesia mengatakan, "inilah pandangan Indonesia tentang hak-hak asasi manusia," manusia tidak boleh dibunuh begitu saja. Waktu itu pandangan Islam dianggap sangat luas, padahal semua itu pandangan dan sumbangan saya sebagai manusia Indonesia yang berlatar belakang muslim. Kalau sudah bisa beranggapan begitu maka pendapat orang seperti Romo Mangun akan sama *valid* dengan pendapat kita. Ini yang susah kalau kita eksklusif, kita tegakkan bendera Islam lalu yang lain dianggap tidak berarti. Kalau mau begitu tidak perlu dialog. Itu monolog, masing-masing mengatakan "agama *gua* kecap nomor satu". Dialog itu mengandaikan kita betul-betul berusaha memahami pihak lain secara utuh. Walaupun hendak diklaim apapun, kenyataannya selama ini yang berlangsung hanyalah serial monolog, bukan dialog, ia tidak bisa menghindar dari pengadilan sejarah. Sejarah yang akan menilai.

NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang

Jika ingin melihat tempat Nahdlatul Ulama (NU) dalam konfigurasi kelompok-kelompok strategis bangsa saat ini, satu hal yang harus segera disadari adalah bahwa NU merupakan bagian dari organisasi atau gerakan Islam *(Islamic Movement)*. Oleh karena itu kita akan melihat terlebih dahulu bagaimana nasib gerakan Islam itu di dalam naungan rezim Orde Baru sejauh usia dua puluh lima tahunnya yang pertama. Pengamatan terhadap konstelasi sosial politik pada era itu akan menampilkan sebuah pola interaksi yang sangat menarik apabila ditinjau dari sudut proses perkembangan dan pemecahan berbagai isu utama yang timbul. Berbagai gambaran muncul tentang dinamika hubungan antara gerakan-gerakan Islam dan pemerintah, hubungan internal antara berbagai gerakan Islam sendiri, hubungan eksternal dengan gerakan-gerakan Islam di luar negeri, dan hubungan antara gerakan-gerakan non-pemerintah di dalam maupun di luar negeri. Juga akan muncul

gambaran tentang pola utama yang digunakan oleh berbagai gerakan Islam di negeri kita semasa Orde Baru ini.

Namun sebelum memasuki berbagai sudut tinjauan seperti itu, terlebih dahulu kita harus mengenal perkembangan dasar dalam hubungan antara Islam dan negara dalam masa Orde Baru. Terdapat sebuah gambaran sangat menarik dalam kurun waktu tersebut, yaitu adanya perkembangan yang berlawanan arah sebagai akibat ambivalensi kebijakan-kebijakan pemerintah terhadap Islam. Di satu pihak dapat disaksikan bahwa sebagai kekuatan politik formal, Islam telah berhasil digusur dari panggung politik oleh kebijaksanaan "de-aliranisasi" *(dekonvensionalisasi)* yang dilakukan oleh pemerintah. Dengan kebijakan monoloyalitas bagi pegawai negeri kepada Golongan Karya (Golkar) sebagai pemerintah semenjak pemilihan umum (pemilu) 1971, penyederhanaan partai-partai politik dan penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas, pemerintah Orde Baru sesungguhnya sedang melakukan suatu rekayasa untuk proses de-aliranisasi tersebut. Dengan kebijakan seperti itu, partai-partai politik yang berdasarkan aliran seperti NU, PSII, Perti, Parmusi (yang menghasilkan penggabungan partai-partai Islam itu ke dalam Partai Persatuan Pembangunan), berhasil dipapras pemerintah. Dapat disaksikan kemudian, sebagai kekuatan politik formal Islam bersama-sama golongan lain habis tergusur dari panggung politik nasional. Seluruh rekayasa itu dapat dirampungkan dalam waktu yang relatif singkat, yaitu sekitar lima belas tahunan saja.

Namun pada saat yang sama terlihat potensi gerakan-gerakan Islam sebagai kekuatan politik informal juga berkembang dalam masa yang sedikit lebih lama yaitu sekitar dua puluh tahun. Karena memerlukan legitimasi bagi program-program pembangunannya, pemerintah Orde Baru harus memperoleh legitimasi dari berbagai pihak. Termasuk dari gerakan-gerakan Islam. Hampir semua pihak berhasil diserap dengan mudah oleh pemerintah, termasuk PNI dan PSI. Pemberian legitimasi itu berhasil dicapai dengan mudah karena ta-

waran politik mereka simpel sekali "ikutkan kami dalam proses politik, semua beres". Hanya kantong-kantong kecil saja yang tidak berhasil diserap, termasuk gereja. Tetapi karena jumlahnya kecil, ya tidak ada masalah bagi pemerintah. Yang menyangkut golongan Islam itulah yang susah. Karena jumlahnya besar, pemerintah tidak dapat mengabaikan begitu saja golongan Islam dalam upayanya untuk memperoleh legitimasi bagi program-program pembangunan.

Responsi yang konstruktif dan gerakan-gerakan Islam telah memungkinkan tumbuhnya ketergantungan parsial di pihak pemerintah kepada gerakan-gerakan itu, seperti dalam masalah keluarga berencana, lingkungan hidup, perbaikan gizi keluarga, pendidikan secara keseluruhan, pemeliharaan stabilitas keadaan sosial-politik dan perkembangan hukum nasional *(national law)*. Ketergantungan itu juga menjadi semakin nyata dengan terjadinya dinamika intensif dalam hubungan internal pemerintahan antara berbagai pusat-pusat kekuasaan *(power centres)* yang bercatur di tingkat nasional.

Akibat dan ambivalensi itu dapat dilihat sekarang. Meskipun di satu sisi terjadi pengikisan kelompok formal politik Islam, namun di pihak lain kekuatan kepemimpinan non-formal Islam justru semakin meningkat. Karena ia kemudian dapat berada di dalam sistem, sekaligus sebagai korektor di luar sistem. Ini merupakan proses yang tidak terduga sebelumnya. Kekuatan gerakan Islam, meskipun tidak formal, sudah imbang dengan ABRI.[1] Terlepas dari itu, dinamika yang terjadi dalam perjalanan menuju posisi inilah yang menarik untuk disimak, karena di dalamnya tersembunyi pola-pola yang dapat digunakan untuk memproyeksikan perkembangan politik berbagai gerakan Islam di masa datang. Juga akan terungkap strategi

---

[1] ABRI (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia) adalah penyatuan tiga angkatan dalam tentara Indonesia dan polisi oleh rejim Soeharto Orde Baru. Penyatuan ini dimaksudkan untuk mengontrol semua angkatan di bawah komando Tentara, termasuk polisi, untuk mengontrol politik rakyat. Setelah reformasi tentara kembali kepada TNI (Tentara Nasional Indonesia) dan Polisi kembali ke struktur yang independen, Kepolisian Republik Indonesia.

yang dipakai oleh pihak-pihak yang saling berbeda, kalau tidak dapat dikatakan saling berlawanan di antara berbagai gerakan Islam sendiri. Atau lebih tepat lagi, juga akan menampilkan mana yang mengembangkan dengan sadar strategi tertentu dan mana yang hanya terbawa arus tanpa memiliki strategi apa pun.

Patut juga diingat, bahwa dalam perkembangan tersebut terjadi nuansa-nuansa yang pada umumnya bersifat historik, terbawa oleh latar belakang masing-masing gerakan Islam. Tajamnya isu "Kristenisasi", umpamanya, berpangkal pada akar lebih ideologik di kalangan sementara golongan Islam, yaitu memahami perkembangan Islam sebagai proses "untung rugi" dalam hubungannya dengan perkembangan-perkembangan lain. Sebaliknya isu tersebut tidak begitu terasa di kalangan yang menangkap perubahan-perubahan tidak secara ideologik, melainkan hanya secara kultural belaka. Nuansa-nuansa seperti itu harus selalu diperhitungkan jika proyeksi yang akan dibuat diinginkan memiliki derajat kedalaman dan kecermatan yang tinggi.

Polarisasi Kekuatan Islam

Kekuatan (politik), umat Islam selama lebih kurang dua puluh tahunan ini sudah tumbuh dan berkembang sedemikian rupa, namun bukan berarti tanpa dinamika internal sama sekali. Kita semua tahu, di kalangan Islam tidak pernah ada kesamaan strategi dalam pengembangan umat, sehingga yang terjadi adalah polarisasi yang cukup tajam antar berbagai gerakan Islam.[2]

---

[2] Pada satu sisi ada sebagian gerakan Islam yang menginginkan bahwa Islam harus dijadikan sistem negara. Sementara pada sisi lainnya terdapat kelompok yang melihat bahwa ajaran Islam tak perlu jauh masuk pada sistem negara, tetapi cukup subtansi ajara-ajarannya, karena, menurut kelompok ini, Islam sesungguhnya tak pernah memiliki konsep tentang negara yang baku. Terdapat juga kelompok yang menginginkan perjuangan politiknya lewat jalur struktural, ada yang memilih jalur kultural. Dan dalam sejarah ini cukup menyebabkan ketegangan dan menimbulkan fragmentasi dalam kelompok Islam sendiri. Contoh soal ini misalnya dapat dilihat dalam Muhammad Natsir,

Ada dua kecenderungan umum, sesungguhnya, yang selama ini terjadi, walaupun dalam kenyataannya nanti akan berkembang varian-varian yang beragam dan seringkali berlawanan. Kecenderungan pertama, pihak yang berpendapat bahwa Islam seharusnya tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif. Islam tidak menampilkan warna keislamannya, melainkan mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan. Pada kelompok ini tema-tema dan pilihan masalahnya sangat jelas, yaitu masalah yang dihadapi bangsa. Paradigma yang digunakan, *berangkat dari agama untuk memecahkan masalah-masalah bangsa*[3]. Kedua, adalah pandangan yang menginginkan diwujudkannya ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara *(state)*. Mereka ingin agar agama menjadi pemecah masalah. Paradigmanya, *berangkat dengan agama untuk memecahkan masalah bangsa.*[4]

Dua corak gerakan ini terlihat jelas setelah pemilihan umum (pemilu) 1971 yang menghasilkan kemenangan mutlak Golkar dan penggusuran partai-partai Islam dari papan tengah percaturan politik. Ketika itu isu utama pertama yang muncul adalah penyederhanaan partai-partai politik ke dalam dua partai saja, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Ketika rekayasa politik itu dilakukan, dilaksanakan pula upaya *anschlussing* (penyerapan) se-

---

Capita Selecta, Jakarta, Bulan Bintang, 1973. Lihat juga, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Indonesia*, The Hague Martinus Nijhoff, 1971.

[3] Golongan ini lebih mementingkan bentuk formalisme agama yang diterapkan dalam hukum negara. Ajaran yang dipegangi biasanya merujuk pada pemikiran politik al-Maududi. Lihat. Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern national State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

[4] Kelompok ini lebih mementingkan subtansi ajaran Islam yang diwujudkan dalam pranata negara, tanpa harus mendesakkan diberlakukannya Islam sebagai dasar negara. Argumentasinya mencoba untuk menepis anggapan bahwa Islam yang di luar kekuasaan adalah Islam yang tak lengkap. Lihat tulisan Donal K. Emerson, *"Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity"*, dalam Philip H. Stoddard, David C. Cuthell and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and The Muslim World*, Syracuse, Syracuse University press, 1981.

jumlah tokoh Islam yang tidak terlalu terikat dengan partai-partai Islam ke dalam Golkar. Tokoh-tokoh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) yang berada pada lingkungan birokrasi atau dekat dengan birokrasi pemerintah direkrut dalam posisi-posisi non-strategik dalam batang tubuh Golkar, sementara posisi strategik tetap berada di tangan tokoh-tokoh ABRI dan teman-teman koalisi mereka, seperti teknokrat.

Proses rekrutmen seperti itu tentu saja membuat tokoh-tokoh kuat atau kreatif dari berbagai gerakan Islam menjadi enggan memasuki Golkar. Bagi yang berada dalam pemerintahan, mereka umumnya memilih berkiprah melalui sistem birokrasi yang ada, atau berkiprah dalam berbagai gerakan Islam non-politik seperti Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI). Bagi yang berada di luar pemerintahan, ada yang menggabungkan diri ke dalam organisasi profesi, lembaga swadaya masyarakat (LSM) atau berbagai yayasan budaya dan sosial. Tokoh-tokoh NU, Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) pada umumnya bertahan di dalam PPP. Tapi tidak sedikit pula yang menceburkan diri dalam berbagai perguruan tinggi swasta atau mendirikan lembaga-lembaga kajian dalam berbagai bidang.

Beberapa isu pada tingkat nasional seperti Rancangan Undang-undang (RUU) Perkawinan yang diajukan pemerintah tahun 1973 ke Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Rancangan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (TAP MPR) tentang Eka Prasetya Pancakarsa (P4), asas tunggal Pancasila, RUU Sistem Pendidikan Nasional (RUU-SPN) dan RUU Peradilan Agama (RUU-PA) bisa menyatukan kesemua aktivis golongan Islam dari berbagai jenis kegiatan itu untuk mengembangkan kesamaan sikap, yaitu melakukan proses *bargaining* atau tawar menawar dengan pemerintah untuk memperoleh hasil akhir yang kurang lebih dapat diterima sebagai konsensus yang tidak merugikan Islam. Sedangkan dalam berbagai hal, seperti keluarga berencana, mereka melakukan penerimaan penuh atas program yang ditawarkan pemerintah dan berkiprah aktif

untuk mensukseskannya. Hanya dalam beberapa hal yang berlingkup kecil, seperti masalah perjudian, ada perbedaan cukup fundamental antara gerakan-gerakan Islam.

Dari kasus-kasus itu terlihat, bahwa ternyata tidak sepenuhnya ada kesamaan mendasar dalam pandangan berbagai pihak di lingkungan gerakan-gerakan Islam. Perbedaan-perbedaan itu lebih ditentukan oleh tujuan dan sasaran yang diinginkan masing-masing dari pola yang berkembang, baik dengan pemerintah maupun dengan pihak-pihak non-pemerintah di luar gerakan-gerakan Islam sendiri. Mereka yang berkiprah di kalangan LSM misalnya, tentu tidak akan dapat hanya memperjuangkan kepentingan Islam saja, melainkan harus melayani kepentingan masyarakat dalam arti berbagai pihak dan golongan yang saling berbeda asal usul etnis, agama maupun bahasa ibunya. Sebaliknya, bagi gerakan-gerakan formal Islam, justru "agenda Islam" itulah yang menjadi lahan garapan.

Namun "agenda Islam" itu sendiri juga sangat ditentukan oleh orientasi masing-masing gerakan Islam. Sebuah gerakan Islam lokal, misalnya perguruan Islam As-Syafi'iyah di Jakarta, tentu akan lebih menampilkan "warna Islam" bila dibandingkan gerakan berbasis kawasan *(territorial coverage)* lebih luas, seperti NU. Isu yang dikembangkan sebuah gerakan Islam lokal tentu lebih bermuatan memantapkan pelaksanaan ajaran Islam dalam kehidupan umatnya. Sedangkan bagi sebuah gerakan Islam berskala nasional tentunya harus ada kemampuan untuk melakukan akomodasi kepada kepentingan nasional dari bangsa kita.

Demikian pula, muatan transformatif dari upaya mencapai tujuan masing-masing juga mengharuskan adanya perbedaan di antara sesama gerakan Islam. Bagi Muhammadiyah yang sejak semula menekankan upaya pendidikan sekolah, tentu prioritas diberikan kepada orientasi pendidikan dalam kiprahnya. Sebaliknya, bagi NU yang sejak semula lebih menekankan pada basis dan jaringan pesantren, kegiatannya akan lebih diorientasikan oleh keinginan memperkuat pengaruh pesantren

dalam kehidupan masyarakat. Ketika orientasi ini memperoleh masukan berupa kesadaran umum untuk memfungsikan pesantren dalam transformasi sosial dan ekonomi sejak lima belas tahun belakangan ini, dengan sendirinya tekanan kegiatan NU lalu kembali ke arah transformasi kehidupan pedesaan (sebagai basis pesantren) secara sosial ekonomis.

Perbedaan-perbedaan dalam orientasi dan "agenda Islam" yang digeluti berbagai gerakan Islam itu, yang lahir dari perbedaan tujuan dan sasaran yang ingin dicapai, juga sangat ditentukan oleh bagaimana masing-masing gerakan memahami pola hubungannya sendiri dengan sistem kekuasaan yang ada. Ada gerakan Islam yang memandang tujuan dan sasaran masing-masing akan lebih berhasil diraih melalui hubungan yang dekat dengan pemerintah, bahkan bilamana dianggap perlu dengan memasuki kekuasaan itu sendiri. Tapi ada juga yang bersikap ambivalen, sementara masih ada beberapa gerakan Islam yang menganggap keikutsertaan dalam dan kedekatan kepada pemerintah sebagai hal yang harus dijauhi.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa ada beberapa faktor penentu dalam interaksi internal dan eksternal gerakan-gerakan Islam. *Pertama*, adalah latar belakang dan sikap historik masing-masing gerakan, termasuk muatan ideologinya. *Kedua*, tujuan dan sasaran yang ingin dicapai. Dan *ketiga*, pemahaman masing-masing akan hubungannya dengan sistem kekuasaan yang ada.

Tentu hal itu harus juga dilihat tidak secara simplistik, melainkan dalam segala aspek masing-masing gerakan. Dalam lkatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), umpamanya, walaupun secara formal kepemimpinan berada di tangan para birokrat, dalam kenyataan gagasan dan warna kegiatan sangat ditentukan oleh para mantan aktivis masjid kampus dan kalangan LSM. Tentu akan ada perubahan juga jika nantinya perimbangan kepemimpinan dalam ICMI mengalami perubahan pula. Kecenderungan kuat sikap menolak apa yang dirumuskan sebagai "bahaya kristenisasi" yang diperlihatkan ICMI

dewasa ini, lebih ditentukan oleh kemenangan pihak masjid kampus dalam menentukan "agenda Islam" yang berkembang di dalamnya.

Dengan menyadari bahwa berbagai faktor mempengaruhi "agenda Islam" dan kiprah masing-masing gerakan, dapatlah kita lakukan kategorisasi dalam hubungan antara gerakan-gerakan Islam dan pemerintah dan melihat orientasi masing-masing kategori ini. Tentu saja dengan senantiasa mengingat bahwa bisa saja terjadi perangkapan peranan oleh berbagai tokoh melalui kiprah kelembagaan yang berlainan.

Di satu pihak ada yang beranggapan bahwa sangat penting untuk masuk ke dalam sistem kekuasaan, baik sebagai pelaku langsung maupun hanya sebagai perumus kebijakan dan/atau jalur penetapan *(king makers)* bagi personalia yang bergerak dalam pemerintahan. Karena pandangan ini mementingkan keharmonisan hubungan dengan pemerintah, dengan sendirinya segala hal harus dinomorduakan, termasuk proses demokratisasi politik yang berintikan perjuangan membangun struktur masyarakat yang lebih adil. Sikap lebih menyerahkan masalah itu kepada kemauan baik *(political will)* pemerintah menjadi umum, kalau perlu dengan membiarkan kemungkinan friksi dengan kelompok-kelompok pejuang hak asasi manusia, lingkungan hidup dan sebagainya. ICMI adalah salah satu contoh dari sikap dan pandangan ini.

Di pihak lain, muncul sikap untuk lebih mengutamakan pengembangan kemampuan melakukan perubahan, tanpa harus masuk ke dalam sistem kekuasaan. Selama hubungan baik dengan pemerintah dijaga agar tetap baik pada tingkat tertentu, dianggap sudah memadai kiprah kelompok-kelompok seperti itu bila ditekankan pada transformasi intern kehidupan para warga mereka. Inilah pendekatan yang dilakukan NU dengan akibat kemudahan bagi para aktivisnya untuk memasuki perjuangan demokratisasi politik melalui "lembaga-lembaga alternatif", seperti Forum Demokrasi.

Pada saat ini dapat dikatakan berkembang tiga varian pendekatan masalah untuk menampung kedua macam sikap dan pandangan di atas. *Pertama*, pendekatan sosial politis, yang menekankan perlunya keikutsertaan dalam sistem kekuasaan yang ada. Pendekatan ini tentunya lebih menampilkan warna ideologi Islam, bahkan watak eksklusifistik dari agama Islam terhadap agama, ideologi dan faham-faham lain. "Kepentingan Islam" adalah kredonya dan solidaritas Islam adalah tali pengikatnya. Sikap sektarian sangat mudah berkembang dalam pendekatan seperti ini, seperti terbukti dari berkobar-kobarnya semangat anti-Kristen dan anti-Cina di sementara kalangan gerakan-gerakan Islam dewasa ini. Kemutlakan tuntutan mereka akan keharusan mensukseskan "proyek Islamisasi" memperlihatkan wajah seolah-seolah kepentingan bangsa secara keseluruhan menjadi terancam, walaupun dalam kenyataan tidaklah demikian.

Varian kedua adalah pendekatan kultural (semata budaya), yang berupa kecenderungan menampilkan sosok Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari, tanpa terlalu dikaitkan dengan kelembagaan apa pun. Kalaupun harus dilembagakan, hal itu hanyalah dalam konteks mendukung proses penyebaran Islam secara budaya itu sendiri, seperti terlihat dari kasus berdirinya Yayasan Wakaf Paramadina, tumbuhnya kelompok-kelompok "pengajian gedongan" dan sebagainya. Pendekatan ini sebenarnya lebih mengutamakan wawasan universal dari Islam sebagai perwujudan sebuah peradaban dunia, bukannya dalam sosok sistem kekuasaan apa pun. Namun dalam kenyatannya dapat saja terjadi mutasi watak pendekatan ini kepada kehidupan. Sejumlah proponen pendekatan ini serta merta berubah menjadi penuduh pihak lain yang mengganggu suatu sistem kekuasaan manakala mereka mengambil sikap ingin memasukinya. Pendekatan kultural yang demikian inklusif, langsung menjadi pandangan historis yang menuding-nuding kelompok-kelompok etnis dan agama lain sebagai penyebab ketertinggalan kaum muslimin. Sikap yang sesung-

guhnya hampir sama dangan sikap yang ditunjukkan pendekatan sosio-politis di atas. Dengan sendirinya lalu berubahlah orientasi mementingkan "agenda Islam" atas kerugian "agenda nasional".

Varian ketiga yang dapat diketengahkan adalah pendekatan sosio-kultural (sosial-budaya). Pendekatan ini mengutamakan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural, yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kelembagaan masyarakat yang sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai itu. Pendekatan ini mementingkan kiprah budaya dalam konteks kiprah mengembangkan lembaga-lembaga yang dapat mengubah struktur masyarakat secara berangsur-angsur dalam jangka panjang. Karenanya, ia tidak mementingkan sikap masuk atau tidak ke dalam sistem kekuasaan. Pendekatan inilah yang digunakan kalangan aktivis LSM muslim dalam semua jenis LSM, demikian pula oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam yang besar seperti Muhammadiyah, NU, kalangan pesantren dan sebagainya. Dengan demikian mudah bagi mereka untuk memasukkan "agenda Islam" ke dalam "agenda nasional" bangsa ini, karena keterkaitan mereka kepada sistem kekuasaan yang ada.

Dengan melihat kategori-kategori pendekatan yang diambil oleh gerakan-gerakan Islam di Indonesia selama dua dasawarsa terakhir ini, menjadi nyata bagi kita bahwa hubungan antara Islam (yang diwakili oleh gerakan-gerakan Islam) dan negara (yang diwakili oleh pemerintah Orde Baru) ternyata berkembang dalam pola yang sangat kompleks. Kompleksitas pola hubungan itu justru menimbulkan hikmah karena posisi umat Islam menjadi bertambah kuat. Umat Islam lalu tersebar dalam sekian banyak kegiatan secara merata, mulai dari "pengritik" model pembangunan, mengurusi masalah-masalah ritual, politik formal, masuk ke dalam jajaran birokrasi hingga ada juga yang hanya bangga kalau "dekat" dengan pejabat. Akibatnya sungguh luar biasa. Umat Islam muncul sebagai kekuatan yang sangat diperhitungkan, yang bisa berfungsi korektif

walaupun dalam banyak hal berfungsi legitimatif yang sangat memuakkan. Oleh karena itu, sebenarnya sudah waktunya dilakukan upaya untuk saling memahami, bukan menyeragamkan atau menyamakan. Dan kalau bisa tanpa harus dikomunikasikan secara verbal mekanistik. Karena jika sudah bisa saling memahami, tanpa komunikasi pun akan terjadi proses saling mendukung dan mengisi.

Proses Demokratisasi

Sekarang situasi yang sangat kompleks dalam lingkup gerakan internal gerakan Islam itu kita hadapkan pada konstelasi situasi secara umum dari bangsa kita. Proses de-aliranisasi yang direkayasa oleh pemerintah Orde Baru ternyata juga memperlihatkan corak perkembangan lain. Yakni, upaya untuk melakukan sekulerisasi, suatu upaya untuk mempersempit ruang gerak agama, apa pun alasannya. Kaum sosialis, kaum Murba dan sebagainya—karena pengaruh filsafat politiknya yang materialistik—tidak mengakui agama sebagai kekuatan politik. Mereka sebenarnya dalam soal agama setuju, tetapi sebatas sebagai masalah ekspresi individual. Banyak orang yang beragama Islam, yang senang dengan pesantren tapi ia tidak mau identitas politiknya dikenal sebagai orang pesantren karena persoalannya adalah supremasi pandangan keduniaan. Almarhum Soedjatmoko, misalnya, sebenarnya tidak alergi terhadap agama, namun alergi terhadap "lembaga agama" disebabkan persoalan-persoalan sejarah dari lembaga-lembaga agama itu sendiri.[5] Kelembagaan agama yang cenderung legal formalistik dan memperlakukan manusia secara hitam putih, membuat mereka merasa "turun martabatnya sebagai manusia" ketika berada di tengah-tengah lembaga keagamaan.

Dalam konteks belantara kebangsaan, masalah itu juga harus dipahami. Maka persoalan yang mendesak untuk segera

[5] Lebih jauh pandangan Soedjatmoko mengenai hal ini, lihat Soejdatmoko, *Etika Pembebasan: Pilihan Karangan tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*, Jakarta, LP3ES, 1984.

dijawab adalah bagaimana melakukan upaya untuk mencari bentuk kenegaraan yang lebih pasti akan memberikan tempat kepada agama tetapi tidak dengan mematikan yang lain. Pada umumnya jawaban terhadap persoalan ini sangat vulgar. Namun dalam perjalanan sepuluh tahun terakhir telah tercapai bentuk yang sangat baik, yaitu proses demokratisasi. Isu demokratisasi inilah yang dapat mempersatukan beragam arah kecenderungan kekuatan-kekuatan bangsa. Ia dapat mengubah keterceraiberaian arah masing-masing kelompok menjadi berputar bersama-sama menuju arah kedewasaan, kemajuan dan integritas bangsa. Jika gerakan Islam dapat memperjuangkan proses ini, ia akan dapat menyumbangkan sesuatu yang sangat berharga bagi masa depan bangsa ini.

Dengan demikian, proses demokratisasi itu dapat menjadi tumpuan harapan dari mereka yang menolak pengagamaan negara, sekaligus juga memberikan tempat untuk agama, bahwa kalau suatu masyarakat demokratis, Islam akan terjamin. Ini merupakan *appeal* atau himbauan kepada orang-orang yang fanatik yang sedang mencari identifikasi Islam. Sementara bagi orang yang tahu Islam dari yang seram-seram saja, demokratisasi akan menjadi jaminan perlindungan dari Islam.

Namun persoalannya tinggal terpulang kepada umat Islam sendiri, apakah orang Islam sudah siap untuk demokrasi, karena demokrasi menghendaki adanya kesanggupan untuk melihat masyarakat secara keseluruhan. Sementara golongan Islam ini seringkali hanya berpikir untuk dirinya sendiri. Ini suatu kelemahan. Kelemahan lain, apakah golongan Islam sudah mempunyai kemampuan untuk *take and give* yang serius. Demokrasi itu isinya memberi dan menerima, Tidak ada orang yang bisa memaksa orang lain untuk, misalnya, menanggalkan keyakinan agamanya dalam demokrasi. Tapi bahwa masyarakat juga memberikan tempat kepada pemikiran yang bukan agama, itu juga tidak bisa dihindari. Memang begitulah demokrasi.

Ini tidak berarti bahwa umat Islam secara keseluruhan belum siap berdemokrasi. Karena tergantung mana yang dise-

but umat itu. Kalau umat itu adalah para pemimpin Islam sekarang, memang belum. Tapi kalau yang dinamakan umat itu rakyat dengan tradisinya, saya rasa tidak ada masalah. Umat Islam Indonesia, sebagai rakyat yang beragama Islam, saya rasa sama, sudah matang dan sudah waktunya. Mereka sudah lama menuntut, mulai dari kemerdekaan dulu. Tapi para pemimpinnya tidak bisa menangkap isyarat itu, sehingga yang dilakukan justru membuat isu yang sebetulnya berwawasan sempit terus, tidak melebarkan wawasan umat Islam. Karena itu wajar jika sementara orang menyatakan pertumbuhan Islam kini menuju kepada "kelompok" yang sektarian. Menjadi suatu yang membenarkan diri sendiri dan menyalahkan orang lain. Isu semacam pri-nonpri maupun Kristenisasi, sebenarnya muncul dari semangat sektarianisme. Padahal kita ini hidup dalam pluralisme. Pluralisme terjaga kalau ada demokrasi. Kita kaya dan kuat karena menjaga jiwa pluralistik.

Sampai di mana kehidupan pluralistik itu dapat terjaga, tergantung dua pihak besar, yaitu golongan Islam dan ABRI. Sejauhmana batas budaya demokratisasi, keduanya yang menentukan. Saya melihat banyak kemajuan yang dicapai. Tapi bahaya mundurnya demokrasi juga masih ada. Bisa maju sepuluh langkah, mundur dua belas langkah, bahkan bisa lebih konyol. Itu yang membahayakan. Bahaya itu bisa datang dari golongan Islam yang terlalu banyak tuntutannya yang eksklusif.

Memandang Kekuatan di Luar

Telah dikemukakan tadi bahwa proses demokratisasi akan merupakan jaminan perlindungan dari Islam sebagai agama mayoritas, baik kepada kaum "sekular" yang menolak pengagamaan negara maupun kepada kelompok agama lain yang selama ini merasa "ngeri" melihat kekuatan Islam. Hal ini perlu dijelaskan untuk mencegah kecenderungan kita yang senantiasa mengidentifikasi kelompok lain menjadi hanya satu model saja, yaitu sebagai kelompok yang mengancam umat Islam. Jika kecenderungan ini berlebihan, sebetulnya hanya

akan menampakkan wajah rendah diri umat Islam dan pada gilirannya akan menjadi sesuatu yang kontraproduktif, bagi kekuatan Islam.

Ide demokratisasi sesungguhnya tidak murni hanya berasal dari kalangan Islam, namun juga berasal dari kalangan muda Katolik dan Kristen yang risau melihat kebijakan pemimpin-pemimpin politik mereka yang berusaha menjejalkan orientasi Kekristenan dalam kehidupan negara. Ada dua pendapat di lingkungan generasi muda Katolik tentang bernegara dan hubungannya dengan umat Islam di Indonesia.

Pertama, pendekatan yang sering disebut *minus malum,* yaitu mengambil alternatif terbaik dari dua pilihan yang sama-sama tidak enak. Dalam kasus Indonesia, misalnya, apakah Kristen memilih hijaunya tentara atau hijaunya Islam. Mereka lalu memilih hijaunya tentara. Namun pendekatan ini pamornya sudah merosot, maka ya tidak ada pendukungnya. Pendekatan itu dinilai akan berakibat menjadi kontraproduktif.

Kedua, adalah kelompok yang berpendapat sebaliknya. Bagi kelompok ini, hidup di Indonesia tidak bisa sekadar "mengadu" tentara dan umat Islam, karena jika dua gajah berkelahi, yang menjadi korban justru pelanduk. Mereka percaya, Islam tidak berbahaya kecuali kalau diganggu. Sehingga mereka mengajukan pendekatan *maius bonum*, mana yang paling bermanfaat itulah yang menjadi teman.

Sementara itu perkembangan konstelasi sosial politik era Orde Baru ternyata juga memperlihatkan kepada kita polarisasi yang tejadi di dalam lingkup Angkatan Bersenjata (ABRI). Polarisasi itu muncul karena beberapa faktor yang saling berkait. Perubahan sosial ekonomi yang dilakukan oleh pemerintah bagaimanapun juga telah membawa sedikit peningkatan taraf hidup. *Great expectation* pun lalu dikandung penduduk sebagai akibat naiknya ukuran-ukuran obyektif terhadap kehidupan. Dengan kata lain, penduduk meningkat menjadi kritis. Kemudian ada tuntutan-tuntutan subyektif dalam menilai

keberhasilan pembangunan, sehingga muncul pula tuntutan peningkatan kebebasan berpendapat, kebebasan berserikat; pendeknya demokratisasi di segala aspek kehidupan. Dari sini kita tahu, bahwa proses demokratisasi tidak dapat ditunda-tunda lagi.

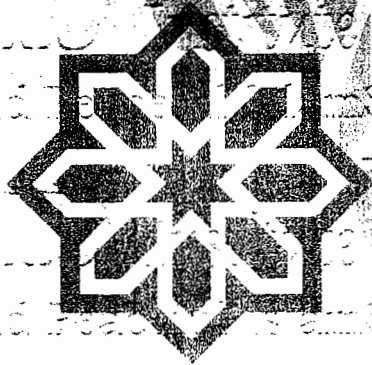
Dalam tekanan arus demokratisasi di atas, ABRI justru dalam posisi yang sulit. Jika arus yang berkembang itu ditebas begitu saja, pamor ABRI akan menjadi semakin tidak populer. Namun jika arus itu tidak dipotong, tentu akan menciptakan pertentangan intern dalam tubuh ABRI sendiri, terutama antara mereka yang dinilai melanggar wewenang, mengumpulkan kekayaan, menyalahgunakan kekuasaan dan sebagainya, dengan mereka yang masih "puritan". Krisis-krisis semacam itu seringkali tampak gejala-gejalanya di permukaan.

Strategi Ganda

Uraian di atas memperlihatkan bahwa sesungguhnya banyak sekali yang dapat dijadikan partner kerja dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, jika kita mengembangkan pola-pola kebangsaan dengan ikut mengupayakan proses demokratisasi di segala sisi kehidupan. Oleh karena itu, menurut saya, perlu ditempuh strategi ganda. Biarkan ada orang yang mengurusi proses formalisasi agama dalam kehidupan bernegara melalui cara-cara dan produk-produk yang nantinya menampilkan syiar (gebyar) Islam seperti yang tengah diperjuangkan oleh Departemen Agama, MUI, ICMI, dan sebagainya. Sementara harus ada pula yang merebut isu-isu umum yang bukan "khas Islam" untuk dikelola. Pemahaman yang utuh terhadap strategi ganda semacam ini haruslah dimiliki tanpa harus dikomunikasikan secara formal.

Jika sudah demikian, dalam jangka panjang pada konstelasi sosial politik nasional—terlepas dari siapa yang menjadi presiden, atau seperti apa corak pemerintahannya—tempat Islam sudah terjamin. Tinggal seberapa ukurannya. Kalau ukurannya optimal, misalnya harus menguasai lembaga kene-

garaan, mungkin harus menunggu. Tapi kalau ukurannya minimal, sekadar Islam berfungsi mendorong proses semakin dikenalnya Islam sebagai *rahmatan lil-alamin* (rahmat bagi semesta), saya rasa tidak ada masalah.

Hanya perlu dicegah jangan sampai terjadi proses *over-islamisasi* di pemerintahan, karena dengan demikian Islam mudah dimanipulasi, kemudian disantuni begitu rupa sehingga kemampuannya untuk berkembang dinamis, independensinya dari kekuasaan dan kreativitasnya sebagai lembaga yang hidup atas tenaganya sendiri akan terancam.

Pengkajian Keagamaan Islam Sebagai Bidang Penelitian Kebudayaan

Selama ini telah ditempuh dua jalan yang saling bertolak punggung dalam pengkajian keagamaan Islam di negeri ini. Di satu pihak, pengkajian keagamaan Islam yang dilakukan oleh lembaga-lembaga pengetahuan keagamaan Islam (Badan Litbang Agama, Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (IAIN), berbagai lembaga swasta dan sebagainya), memperlakukan kehidupan beragama Islam sebagai sebuah bidang penelitian yang berada di luar masalah-masalah kebudayaan. Asumsi dasarnya adalah kesepakatan mereka untuk menganggap Islam sebagai sebuah kebulatan, sehingga penanganan penelitian atasnya harus dilakukan secara global pula. Kalaupun dianggap perlu melakukan pengkajian atas bidang kebudayaan dalam hubungannya dengan kehidupan beragama Islam, maka ia dilakukan atas "kebudayaan Islam" atau aspek-aspek budaya daripada kehidupan beragama Islam itu sendiri.

Di pihak lain, pengkajian keagamaan Islam yang dilakukan oleh lembaga-lembaga non-keagamaan Islam senantiasa

memperlakukan sasaran penelitiannya itu sebagai bagian kecil dari kehidupan kebudayaan bangsa (atau bahkan umat manusia) yang luas. Akibatnya, adalah penetapan prioritas penelitian, kerangka dan metodologi penelitian, dan sasaran penelitian yang tidak memperlakukan kehidupan beragama Islam sebagai sebuah entitas yang berdiri sendiri. Contohnya adalah masih umumnya digunakan kerangka Kluckhohn[1] dalam melakukan pengkajian atas orientasi nilai kelompok muslim tertentu, walaupun jelas salah satu bagiannya (orientasi terhadap kerja) tidak dapat diterapkan begitu saja tanpa membawa hasil yang dapat dipertanggungjawabkan. Pengkajian keagamaan Islam lalu hanya menjadi salah satu 'bidang eksotika' tentang kekhususan-kekhususan antropologis dari kelompok muslim yang diteliti, seolah-olah kelompok-kelompok muslim adalah masyarakat terasing yang ada di pelosok-pelosok terpencar.

Tidak heranlah jika terasa langkanya penelitian bermutu di bidang kehidupan beragama Islam di negeri ini, semenjak 'proyek Mojokuto'-nya Geertz[2] dan kawan-kawan berakhir lebih dari dua puluh tahun yang lalu itu pun dengan catatan bahwa proyek Geertz itu masih memperlakukan kehidupan beragama sebagai bagian dari 'bidang eksotika' yang mencari kelainan-kelainan kelompok muslim dari cara hidup kelompok-kelompok lain. Penelitian itu menghasilkan trikotomi yang sangat terkenal dengan 'abangan-priyayi-santri', yang begitu banyak diserang orang. Penelitian strategis di bidang pengkajian keagamaan Islam lalu diambil alih oleh beberapa penelitian yang dilakukan oleh lembaga-lembaga luar negeri, de-

---

[1] Dr. Florence R. Kluckhohn adalah seorang antropolog dari Harvard University yang menciptakan metode *The Values Orientations Method*. Buku Kluckhohn antara lain *Variations in Value Orientations*, Florence R. & Strodtbeck, Fred L. (1961). Westport, CT: Glenwood Press.

[2] Penulis buku *The Religion of Java* yang terkenal itu, edisi Indonesia diterbitkan dengan judul *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983 cetk. Ke-2). Di dalamnya terbangun teori Trikotomi 'Abangan-Priyayi-Santri' bagi agama di Jawa.

ngan beberapa daerah atau lokasi di negeri ini sebagai kancah penelitian. Hisako dan Mitsuo Nakamura[3] (dalam penelitian terpisah), Horikoshi,[4] Siegel[5] dan Dhofier[6] sedikit banyak telah melakukan terobosan-terobosan baru di bidang metodologi penelitian yang digunakan di lapangan, semuanya dalam proyek penelitian yang tidak berasal dari lembaga pengkajian di dalam negeri. Nakamura suami isteri telah memunculkan apa yang oleh Mitsuo dinamai 'pendekatan internal', sebagai kritik atas 'pendekatan eksternal' yang dilakukan oleh Geertz dan umumnya peneliti tentang Islam selama ini (yang masih menggunakan acuan-acuan umum yang tidak dapat mengungkapkan kenyataan terdalam dari sistem kepercayaan kaum muslimin dengan tepat dan sebagaimana dimengerti kaum muslimin sendiri).

Horikoshi mempertanyakan dan kemudian menolak validitas pendapat Geertz, bahwa kiai adalah *'cultural brokers'* dalam proses modernisasi yang terjadi di pedesaan, karena ternyata kiai dalam polanya sendiri berperan justru sebagai *'agents of change'*. Siegel membuka cakrawala baru dalam memandang penghayatan dan pengamalan ajaran Islam di negeri ini dari sudut baru, yaitu pandangan total diperlukan untuk memahami sebuah fenomena yang kecil. Sedangkan Dhofier mengemukakan terbatasnya kegunaan dikotomi tradisional-modern dalam pengkajian keagamaan Islam dan salahnya anggapan bahwa pesantren sebagai lembaga tradisional tidak

---

[3] Bukunya antara lain *"The Crescent Arises over the Banyan Tree, Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town"*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983).

[4] Hiroko Horikoshi, bukunya antara lain *Kyai dan Perubahan Sosial,* (Jakarta: P3M, 1987).

[5] James Sìègel adalah Professor Antropologi dan kajian Asia di Universitas Cornell Amerika Serikat. Banyak meneliti tentang Indonesia di antaranya tentang Aceh. *The Rope of God* adalah bukunya yang mengulas sejarah Aceh diterbitkan pertama kali tahun 1969. Pada tahun 2000 buku itu diterbitkan kembali dengan tambahan dua bab tentang sejarah kontemporer Aceh.

[6] Zamakhsyari Dhofier, bukunya antara lain *Tradisi Pesantren* (Jakarta; LP3ES 1982).

mampu bertahan terhadap gempuran-gempuran sistem pendidikan sekuler yang terjadi di pedesaan-pedesaan kita.

Sebaliknya, dari pengkajian yang menggunakan pendekatan memperlakukan ajaran formal Islam sebagai satu-satunya sasaran penelitian, seperti dilakukan lembaga-lembaga keagamaan Islam sendiri, tidak banyak yang dapat diharapkan. Baik karena masih mudanya usia pendekatan itu (termasuk langkanya orang yang mampu menggunakannya dengan baik), maupun karena memang secara metodologis mencari sesuatu yang berarti dari pendekatan seperti itu, yang dihasilkan umumnya hanyalah sekadar deskripsi bagaimana kelompok muslim yang berbeda-beda menghayati dan mengamalkan ajaran agama mereka tanpa mengemukakan signifikansinya sama sekali bagi kehidupan kultural kita yang sedang dilanda perubahan-perubahan nilai yang bersifat mendasar.

Jelaslah dari uraian yang dikemukakan di atas, bahwa diperlukan sebuah kerangka acuan pengkajian keagamaan Islam yang mampu menampilkan kehidupan beragama Islam dalam keragamannya yang begitu besar sebagai entitas tersendiri dengan kebutuhan metodologisnya sendiri, tetapi yang tidak terlepas dari perkembangan kehidupan budaya kita sebagai bangsa secara umum.

Untuk menumbuhkan sebuah pengkajian keagamaan Islam yang tuntas, memiliki dampak yang besar dalam pengambilan kebijaksanaan di bidang kebudayaan dan mampu merumuskan pandangan-pandangan baru yang akan membawa perluasan cakrawala pemikiran kita semua. Diperlukan sebuah program pengkajian yang berlingkup luas dan memiliki sekala prioritas yang jelas. Kecenderungan untuk 'merutinkan' pengkajian keagamaan Islam dengan sederetan penelitian deskriptif berukuran kecil (seperti '*grant* YIIS/Ford Foundation untuk penelitian 'Agama Dalam Kehidupan Masyarakat Nelayan Di Daerah Sendang Si Kucing, Kendal' dalam periode 1981/82),

hanyalah akan menghasilkan tumpukan laporan penelitian yang tidak berbicara banyak terhadap perubahan-perubahan mendasar di bidang kebijakan kebudayaan kita, khususnya yang menyangkut hubungan antara kebudayaan dan kehidupan beragama Islam.

Pembuatan sebuah program pengkajian seperti itu pada tingkat nasional, yang melibatkan beberapa lembaga pemerintahan seperti Ditjen (Direktorat Jenderal) Kebudayaan, Ditjen Pembinaan Kelembagaan Islam, Badan Litbang (Penelitian dan Pengembangan) Agama, LRKN (Lembaga Riset Kebudayaan Nasional) dan UPI (Universitas Pendidikan Indonesia) sendiri, bukanlah tujuan makalah ini, mengingat luasnya lingkup yang harus dibahas tidak sesuai dengan keterbatasan tulisan ini sendiri. Pembahasan akan lebih ditekankan pada beberapa hal yang sudah harus disepekati terlebih dahulu, sebelum program pengkajian bertaraf nasional seperti itu dapat dirumuskan. Hal-hal yang dikonstatisasi pun hanyalah akan dikemukakan dalam garis besar saja, tidak sampai kepada kajian yang bersifat tuntas untuk memberikan ruang bergerak lebih besar dalam menajamkan persoalan yang dibahas itu sendiri nanti. Demikian pula, tidak diusulkan sebagai cara pemecahan yang bersifat menyelesaikan permasalahan (*close ended solution*), melainkan lebih ditekankan pada identifikasi masalah-masalah yang masih membutuhkan pemecahan di masa mendatang (*open ended approach*).

'Pintu masuk' paling strategis bagi penyusunan sebuah program pengkajian keagamaan Islam yang berlingkup luas adalah (1) wilayah kajian (*study areas*) dan (2) beberapa pendekatan yang diperlukan untuk membuat penelitian yang lebih berkelayakan (*feasible researches*). Karenanya, pembicaraan selanjutnya akan dibatasi pada kedua hal tersebut, dengan tidak mengurangi kemungkinan tumpang tindihnya (*overlapping*) dengan hal-hal lain. Begitu juga, betapa salahnya sekalipun penetapan sasaran pengkajian di masa lampau, seperti pengkajian tentang Kebudayaan Islam—yang timbul dari asumsi

adanya masyarakat ideal *Civitas Dei* di mana seluruh ajaran formal dan aspirasi idealistik kaum muslimin dapat diwujudkan, dengan implikasinya sendiri bagi tingkah laku budaya umat manusia dalam bentuk munculnya sebuah kebudayaan ideal sebagai alternatif terhadap kebudayaan yang ada sekarang ini, haruslah dikaji dengan cermat dan tidak boleh begitu saja dianggap tidak ada. Setidak-tidaknya, penetapan sasaran pengkajian seperti itu adalah sebuah kenyataan yang harus diperhitungkan dampaknya pada kesadaran keagamaan *(religious consciousness)* para penyelenggara lembaga-lembaga keagamaan Islam dan berbagai gerakan keagamaan Islam dalam abad ini. Bahkan lebih jauh lagi, kesadaran keagamaan itu sendiri sebagai sebuah fenomena sosial-budaya, haruslah dikaji dengan tuntas, guna mengetahui peta permasalahan di dalamnya, bagi kepentingan penyusunan strategi kebudayaan[7] berlingkup nasional (dan berdampak internasional) di masa depan.

Beberapa wilayah kajian *(study areas)* dapat dikemukakan sebagai 'pintu masuk' strategi bagi sebuah program pengkajian keagamaan Islam.

1. Kajian interaksi antara ajaran ideal Islam dan persepsi budaya kaum muslimin. Kajian ini terutama ditekankan pada cara-cara yang dikembangkan kaum muslimin untuk 'meleraikan' ajaran formal agama mereka dan kenyataan kehidupan yang dibawakan oleh perubahan sosial.
2. Kajian umum perkembangan berbagai etos kemasyarakatan yang mengalami perumusan kembali di kalangan

[7] Konsep strategi kebudayaan di sini hampir mirip dengan apa yang dikatakan van Puersen yang melihat strategi kebudayaan sebagai upaya bagaimana membuat policy-policy tentang apa yang seharusnya dilakukan guna memberi jawaban dan merespon terhadap perubahan yang terjadi, serta memaknai norma-norma yang berlangsung dalam masyarakat dengan segala tradisi yang dimilikinya. (van C.A. Puersen, *Strategi Kebudayaan,* Yogyakarta, Kanisius, 1988).

kaum muslimin, terutama dalam bentuk kecenderungan puritanistik, modernistik ataupun neo-orthodoks (terutama gerakan-gerakan keagamaan sempalan *(religious splinter groups)*. Tidak dapat dikesampingkan dalam hal ini kajian tentang responsi orthodoksi terhadap tantangan neo-orthodoksi gerakan keagamaan sempalan itu, baik di kalangan orthodoksi tradisional maupun yang telah mengalami reformasi, serta interaksi antara keduanya dalam menghadapi tantangan neo-orthodoksi itu.

3. Kajian sektor-sektor yang diperebutkan antara aspirasi keagamaan di kalangan kaum muslimin dan aspirasi pemikiran non-keagamaan, seperti hukum dan pendidikan. Dalam kajian ini termasuk penelitian tentang aspirasi untuk menegaskan kembali *(self assertion)* tempat agama dalam kehidupan, seperti kecenderungan untuk memunculkan sejumlah teori formal Islam bagi bermacam-macam bidang kehidupan, seperti 'Teori Ekonomi Islam' dan sebagainya.

4. Kajian responsi kelembagaan *(istitutional response)* terhadap tantangan modernisasi secara keseluruhan di kalangan kaum muslimin, seperti kajian tentang pengembangan beberapa jenis pendidikan baru di pesantren dan dampaknya atas kehidupan masyarakat di sekitarnya.

Keempat wilayah kajian di atas tidaklah berarti sudah mencakup keseluruhan bidang kajian yang bulat, tetapi setidak-tidaknya telah mengungkapkan sejumlah mata rantai yang akan membentuk kebulatan itu secara relatif. Sebuah penelitian yang utuh dapat juga menyentuh keempat wilayah itu sekaligus secara tumpang-tindih dalam komposisi yang tidak sama besar antara unsur-unsurnya.

Pendekatan yang digunakan dalam melakukan kajian sudah tentu sangat bergantung pada tujuan penelitian dan lingkupnya. Tetapi secara umum beberapa patokan dapat di-

gunakan untuk menyusun pendekatan yang sesuai dengan kebutuhan pembagian wilayah kajian di atas.

1. Sebanyak mungkin harus didekati persoalan yang dikaji dari sudut pandangan dan persepsi obyek yang dikaji, bukannya dari asumsi-asumsi umum yang seringkali tidak dapat menangkap secara tajam persepsi di atas. Sebuah kajian tentang pandangan hidup ulama di sebuah daerah tidak mampu mengungkapkan dengan baik orientasi tentang kerja menurut skala Kluckhohn, karena ternyata asumsi umum skala itu mengandaikan hanya ada satu jenis saja persepsi tentang kerja, pada hal dalam evaluasi ternyata ada tiga jenis persepsi di kalangan ulama muslim.
2. Harus diperoleh terlebih dahulu pengertian yang benar dan akurat tentang metode penafsiran ajaran yang digunakan oleh obyek kajian. Kelompok reformis menganggap bahwa kehidupan dunia mempunyai timbangan sama dalam pandangan agama. Dalil-dalil keagamaan yang sama yang diartikan demikian oleh kaum reformis, pada kalangan tradisional mempunyai arti lain. Persambungan vertikal, di mana hal-hal duniawi hanyalah persiapan belaka bagi kebahagiaan kekal di alam baka nanti. Contoh ini secara jelas sekali menunjuk kepada halusnya garis pemisah antara berbagai pandangan, namun yang berakibat fatal kalau tidak diketahui oleh seorang peneliti dan dibedakan secara tajam.
3. Kerangka penelitian harus secara seksama menyingkirkan hal-hal yang akan mengganggu ketajaman pandangan, seperti asumsi-asurnsi umum yang telah diterima secara universal selama ini tajamnya dikotomi tradisional-modern, santri-abangan dan 'kultur' bawah-atas. Pemeriksaan mendalam atas tepat tidaknya digunakan asumsi-asumsi umum itu harus dilakukan secara tuntas sejak awal penyusunan kerangka penelitian itu sendiri.

4. Haruslah dihindari pendekatan terpotong-potong, melainkan harus dilakukan pembuatan proyeksi gambaran permasalahan yang bersifat komprehensif, untuk meminjam istilah Kahane[8] dalam kajiannya tentang penyebaran Islam di Jawa dan fungsi sosial-historis penyebaran itu. Kajian Kahane yang melihat obyek kajiannya dari keseluruhan fungsi-fungsinya secara komprehensif menunjukkan, bahwa motif utama bagi penyebaran Islam di Jawa bukanlah perniagaan atau propagasi mistik/tasawwuf, melainkan motif legitimasi kekuasaan pada tingkat dan lokasi berbeda-beda atas alasan berlain-lainan pula (lokal pendalaman, lokal pesisiran dan pusat pedalaman).

5. Kemampuan menggali sumber-sumber informasi yang tepat, terutama dalam mencari penafsiran yang dihayati obyek kajian atas ajaran agama, haruslah benar-benar mampu mengintegrasikan aspek kontekstual dan tekstual dari penelitian yang dilakukan dengan baik. Tidaklah cukup 'pendekatan antropologis' untuk membiarkan obyek kajian 'berbicara' lepas tanpa dikaji interaksinya dengan ajaran-ajaran agama yang dimuat dalam teks-teks keagamaan formal yang digunakan di lingkungannya. Studi tentang teks-teks itu sama besar artinya dengan telaah atas catatan yang diperoleh dan pengamatan lapangan, untuk mengetahui latar belakang mengapa apa yang diamati itu mengambil bentuk yang diungkapkan oleh catatan dari lapangan itu. Telaahan Hisako Nakamura atas al-Qur'an, Hadis dan sejumlah teks mengungkapkan apa yang dinamai 'hukum adat' ternyata adalah bentuk lain dari internalisasi 'Hukum Islam' dalam diri obyek kajiannya. Contoh ini mengungkapkan kekurangan sangat besar dalam penelitian-penelitian keagamaan Islam yang dilakukan selama ini, tidak hanya di negeri ini, melainkan juga di negeri-negeri lain, seperti

---

[8] Reuven Kahane, tulisannya antara lain *The Problem of Political Legitimacy in an Antagonistic Society: The Indonesian Case* (Sage Publications: Beverly Hills, 1973).

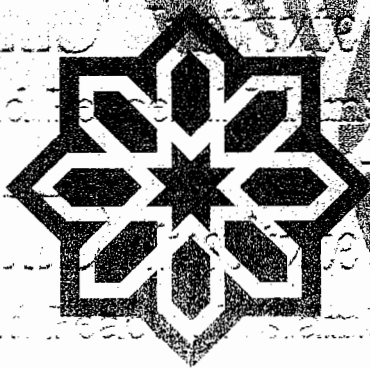
dilakukan oleh Lerner[9] dengan 'karya epik'nya yang kini banyak dikritik orang, *'The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East'*.

Beberapa hal yang harus diperhatikan di atas, dalam membuat pendekatan yang memadai kebutuhan memperoleh informasi yang tajam dan menukik terhadap masalah yang dikaji, memperlihatkan bahwa pendekatan non-konvensional harus berani dilakukan dalam pengkajian keagamaan Islam di negeri ini, mengingat kesalahan-kesalahan fatal yang dilakukan di masa lampau dan masih berlanjut hingga masa kini.

Dirasa dengan mengemukakannya di sini, dapatlah makalah yang tidak berpretensi terlalu jauh ini diakhiri, sebagai penjajagan sebuah kerangka acuan di kemudian hari, yang lebih memenuhi kebutuhan penelitian lapangan maupun kajian literatur yang mendalam dan saling menunjang. Gabungan antara penetapan wilayah kajian yang lebih relevan dengan kebutuhan dengan kebijakan makro di bidang kebudayaan dan pendekatan yang mampu melakukan pembedahan lebih tajam, rasanya akan mengungkapkan kekayaan informasi yang luar biasa besarnya bagi kita semua.

Tujuan lain yang dapat dicapai dengan 'kerangka' kajian seperti itu adalah munculnya kemampuan untuk menumbuhkan alat-alat kebutuhan yang kita butuhkan berdasarkan perspektif hidup kita sendiri. Pengalaman yang khusus diterapkan pada pengkajian keagamaan Islam itu dengan demikian akan mempunyai relevansinya sendiri bagi pengkajian-pengkajian lain di bidang kebudayaan, sehingga dalam jangka panjang tercapai sepenuhnya integrasi 'alat-alat keagamaan' ke dalam alat penelitian yang bersifat universal dan tidak mengenal tembok-tembok penyekat sama sekali.

---

[9] Daniel Lerner. Bukunya antara lain *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1958).

Pengembangan Kebudayaan Islam Indonesia

Kecenderungan untuk memanifestasikan kebudayaan Islam dalam kehidupan bangsa saat ini terbagi antara dua buah kecenderungan. *Pertama*, kecenderungan untuk formalisasi ajaran Islam dalam seluruh manifestasi kebudayaan bangsa. *Kedua*, adalah kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa. Masih belum dapat diramalkan mana yang akhirnya menjadi kecenderungan umum di kalangan kaum muslimin, karena pergulatan budaya selalu memakan jangka waktu panjang dan sulit diukur. Namun ada baiknya untuk menelusuri beberapa aspek terpenting dari pergumulan tersebut, karena hasilnya akan sangat menentukan bagi kehadiran Islam sebagai agama di bumi nusantara. Dengan demikian, juga berarti besar bagi kehidupan berbangsa kita di kemudian hari.

Formalisasi itu terutama mengambil bentuk desakan kuat untuk memanifestasikan apa yang dirumuskan sebagai

'dimensi Islam' dalam kehidupan kita sehari-hari, termasuk kehidupan budaya kita. Kalau kebudayaan kita rumuskan sebagai corak kehidupan yang memperlihatkan kehalusan rasa dan keluhuran budi serta kedalaman pengalaman batin, maka dituntut kesemuanya itu harus 'diwarnai' oleh ajaran Islam. Bahasa sebagai medium utama bagi kehidupan suatu kebudayaan haruslah mencerminkan penyerapan ajaran formal Islam, karena hanya dengan cara demikianlah ajaran agama dapat diamalkan secara tuntas, tidak sepotong-sepotong. Tuntutan pengucapan salam sewaktu bertemu sesama muslimin, sebagai pengganti ucapan selamat pagi dan selamat malam, umpamanya, adalah salah satu contoh kecil belaka dari kecenderungan tersebut.

Karena bahasa juga, dituntut untuk 'diislamkan', maka semakin banyak tuntutan untuk menggunakan peristilahan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an, dalam kehidupan sehari-hari. Peringatan ulang tahun diubah menjadi "*milad* (kelahiran)". Bahkan kata sahabat, yang pada dasarnya adalah bahasa Arab, terasa jauh dari 'dimensi keislaman', dan dituntun agar diganti dengan ikhwan. Dan demikian seterusnya. Kalau dalam penggunaan istilah bahasa saja sudah demikian, apalagi dalam hal-hal lain. Di samping tuntutan penampilan 'dimensi Islam' dalam banyak manifestasi kebudayaan kita, juga muncul tuntutan untuk menghilangkan atau mengubah manifestasi kebudayaan yang dianggap 'tidak Islami'.

Dengan demikian, yang muncul lalu adalah sikap untuk menampilkan Islam sebagai 'budaya alternatif' terhadap segala macam bentuk budaya yang ada di tanah air kita.[1] Dengan

---

[1] Langkah demikian dalam pandangan penulis adalah tidak tepat. Hal ini karena sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan, Islam harus mampu diakomodasi ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah hanyalah menyebabkan kita tercerabut dari akar budaya kita sendiri, dan belum tentu cocok dengan kebutuhan. Dennys Lombard, antropolog Perancis, menunjukkan bahwa sesungguhnya Islam masuk Nusantara itu lebih banyak mengandalkan jalur-jalur kultural (Dennys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Gramedia, Jakarta, 1996). Karya tersebut merupakan terjemahan dari bahasa Perancis *Le Carrefour Javanais: Essai*

demikian, serangkaian manifestasi kebudayaan yang ditampilkan sebagai memiliki 'dimensi Islam' lalu digunakan sebagai tolok ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya. Penampilan Islam sebagai 'budaya ideal', yang terlepas dari akar-akar budaya lokal, adalah dambaan kecenderungan ini.

Haruslah kita lakukan pengamatan, betapapun ringkas dan hanya pada garis besarnya saja, atas segala tampilnya tuntutan akan 'budaya alternatif Islam' itu, mengingat besarnya implikasi yang dikandungnya.

Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber utama pemikiran kaum muslimin dan sendi ajaran Islam, sebenarnya berwatak lokal, penggambaran surga sebagai 'susu dan madu yang mengalir bak sungai', buah-buahan yang didambakan oleh manusia penghuni padang pasir, dan pengertian-pengertian bangsa Arab akan kehidupan, merupakan wahana utama untuk menyampaikan pesan-pesan universal yang dibawakan Islam. Demikian pula Hadis Nabi, yang penuh dengan ungkapan-ungkapan bahasa Arab yang khas dari jazirah Arabia, bukannya bahasa Arab yang dipahami kawasan lain, seperti penggunaan kata *A'rabiyyûn* untuk orang kampung dan contoh-contoh lain.

Tradisi itu diteruskan oleh para ulama dan budayawan serta patron-patron mereka. Warna lokal dari kesenian Islam sangat menonjol, demikian pula wawasan lokal dari pemikiran kaum muslimin selama ini. Universalitas dicari pada keabadian pesan-pesan Islam bukan pada manifestasi lahiriah dari kehidupan budaya masing-masing lokal.[2] Karena itulah yang

---

d'hiostoire Globale, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990. Ini artinya sejarah membuktikan bahwa nilai-nilai Islam mampu didialogkan dengan kultur-kultur lokal.

[2] Konsep inilah yang penulis maksud sebagai bagian dari apa yang disebut sebagai pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam di sini bukan sebuah upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya tidak hilang. Pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindarkan polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tak terhindarkan. Lebih dari itu, pribumisasi

muncul di Jawa adalah kyai dan pesantren, bukannya syeikh dan ma'had. sedangkan di Sumatera, surau dan tuan guru. Penyerapan warna lokal itu sudah berjalan demikian jauh, sehingga beberapa istilah kunci dalam ajaran formal Islam pun sudah di-'pribumi'-kan, seperti kata fardlu, yang dalam 'bahasa lokal' di nusantara disebut 'perlu' dan memiliki arti kebutuhan, padahal semula berarti kewajiban dan keharusan.

Arsitektur tropis kita sejak semula sudah menolak manifestasi 'arsitektural Islam' dari Timur Tengah, seperti penyediaan halaman luas di balik dinding tembok yang tinggi, dengan lorong sempit sebagai jalan penghubung dengan dunia luarnya. Pola tersebut didiktekan oleh kenyataan bahwa masyarakat Arab mengutamakan pola pergaulan anggota keluarga besar saja, yang berbeda dengan pola pergaulan kita yang serba terbuka. Juga kebutuhan kita akan alur terbuka bagi aliran udara, untuk mengatasi kelembaban udara yang tinggi, tidak memungkinkan penyekatan ruang oleh tembok-tembok sangat tinggi.

Kalau dipindahkan kepada pengamatan bidang-bidang lain, terutama seni drama, seni rupa, sastra dan seni musik serta tari, jelas warna lokal selalu terserap sangat banyak oleh apa yang kita kenal sebagai 'kesenian Islam' seperti rebana, seudati, jipin, hikayat-hikayat, dan seterusnya. Simbolisasi ajaran Islam dalam sejumlah 'perlambangan lokal', seperti tauhid oleh mustaka masjid di Jawa dan asketisme sufi oleh tarekat menurut cara daerah masing-masing, jelas memperlihatkan penyerapan sangat tinggi oleh 'kesenian Islam' atas 'budaya lokal'. Justru di sinilah terletak kekuatan adaptif Islam, yang memungkinkan-

---

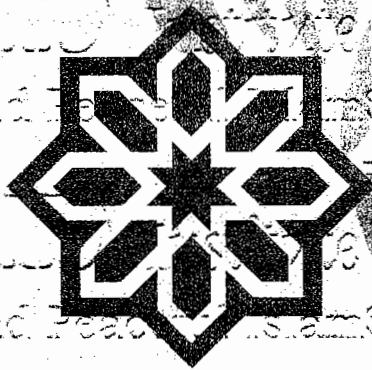
mencoba menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta mencoba mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan agama dan budaya. Kesadaran semacam ini penting, karena sebagaimana di sebut Smith, bahwa ketika Islam berkembang ia sesungguhnya tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat lain atau dari waktu ke waktu lain. Islam akan membentuk sebuah tradisi kultural tersendiri di mana ia tumbuh dan berkembang. (Wilfred C. Smith, dalam *The Meaning End of Religion*, New English Library, 1966).

nya melakukan regenerasi diri tanpa kehilangan akar-akarnya semula.

Kalau kita tilik dari sudut pandangan di atas, haruslah kita prihatin munculnya desakan dan tuntutan kepada formalisasi ajaran Islam secara berlebih-lebihan dalam kehidupan budaya kita. Sebuah majalah Islam memuat teguran keras dari seorang pembacanya, yang menghardik cara mencium bendera dalam upacara ketentaraan, dengan vonis bahwa hal itu akan melarutkan tauhid dan keimanan kepada Allah semata. Contoh seperti ini dapat dicari deretannya secara tidak berkesudahan di kalangan kaum Muslimin.

Masalahnya adalah apa yang harus dilakukan untuk menghindarkan tuntutan formalisasi yang berlebih-lebihan itu? Apakah akibatnya, jika kecenderungan itu dibiarkan? Jawaban atas kedua pertanyaan tersebut sangat penting untuk kita renungkan. Implikasinya nyata sekali. Jika kecenderungan formalisasi ajaran Islam dalam budaya terlalu kuat, akibatnya adalah ketakutan luar biasa kepada Islam. Di kalangan mereka yang masih mementingkan warna lokal dari kebudayaan nasional kita. Keanekaragaman budaya bangsa menjadi terancam oleh munculnya 'regimentasi oleh Islam', sebagaimana sekarang kita rasakan ketakutan kepada 'regimentasi budaya feodalistik'.

Karenanya, pengembangan kebudayaan Islam di Indonesia haruslah memiliki arah yang jelas. Pengembangan itu harus ditujukan kepada sikap keterbukaan antar budaya, dimana antara Islam dan faham yang pemikiran lain dan sistem budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk mendudukkan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal, dan melayani kesemua budaya lokal itu menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercerabut dari akar kesejarahan masing-masing. Dan itu semua hanya bisa ditumbuhkan, kalau kebudayaan Islam justru menumbuhkan dalam dirinya sendiri sebuah wawasan

Nasional yang berpijak pada bumi Nusantara, dan tidak terlalu banyak berpaling kepada kawasan lain. Tugas yang berat, namun mulia.

Konsep-Konsep Keadilan

Tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Qur'an meningkatkan sisi keadilan dalam kehidupan manusia, baik secara kolektif maupun individual. Karenanya, dengan mudah kita lalu dihinggapi semacam rasa cepat puas diri sebagai pribadi-pribadi Muslim dengan temuan yang mudah diperoleh secara gamblang itu.

Sebagai hasil lanjutan dari rasa puas diri itu, lalu muncul idealisme atas Al-Qur'an sebagai sumber pemikiran paling baik tentang keadilan. Kebetulan persepsi semacam itu sejalan dengan doktrin keimanan Islam sendiri tentang Allah sebagai Tuhan Yang Maha Adil. Bukankah kalau Allah sebagai sumber keadilan itu sendiri, lalu sudah sepantasnya Al-Qur'an yang menjadi firman-Nya *kalam Allah* juga menjadi sumber pemikiran tentang keadilan?

Cara berfikir induktif seperti itu memang memuaskan bagi mereka yang biasa berpikir sederhana tentang kehidupan, dan cenderung menilai refleksi filosofis yang sangat kompleks dan rumit. Mengapakah kita harus sulit-sulit mencari pemikiran dengan kompleksitas sangat tinggi tentang keadilan? Bukankah lebih baik apa yang ada itu saja segera diwujudkan dalam kenyataan hidup kaum Muslimin secara tuntas? Bukankah refleksi yang lebih jauh hanya akan menimbulkan kesulitan belaka? "Kecenderungan praktis" tersebut, memang sudah kuat terasa dalam wawasan teologis kaum skolastik *mutakallimîn* Muslim sejak delapan abad terakhir ini.

Argumentasi seperti itu memang tampak menarik sepintas lalu. Dalam kecenderungan segera melihat hasil penerapan wawasan Islam tentang keadilan dalam hidup nyata. Apalagi dewasa ini justru bangsa-bangsa Muslim sedang dilanda masalah ketidakadilan dalam ukuran sangat massif. Demikian juga, persaingan ketat antara Islam sebagai sebuah paham tentang kehidupan, terlepas dari hakikatnya sebagai ideologi atau bukan, dan paham-paham besar lain di dunia ini, terutama ideologi-ideologi besar seperti sosialisme, komunisme, nasionalisme, dan liberalisme. Namun, sebenarnya kecenderungan serba praktis seperti itu adalah sebuah pelarian yang tidak akan menyelesaikan masalah. Reduksi sebuah kerumitan menjadi masalah yang disederhanakan, justru akan menambah parah keadaan. Kaum Muslim akan semakin menjauhi keharusan mencari pemecahan yang hakiki dan berdayaguna penuh untuk jangka panjang, dan merasa puas dengan "pemecahan" sementara yang tidak akan berdayaguna efektif dalam jangka panjang.

Ketika Marxisme dihadapkan kepada masalah penjagaan hak-hak perolehan warga masyarakat, dan dihadapkan demikian kuatnya wewenang masyarakat untuk memiliki alat-alat produksi, pembahasan masalah itu oleh pemikir komunis diabaikan, dengan menekankan slogan "demokrasi sosial" sebagai pemecahan praktis yang menyederhanakan masalah.

Memang berdayaguna besar dalam jangka pendek, terbukti dengan kemauan mendirikan negara-negara komunis dalam kurun waktu enam dasawarsa terakhir ini. Namun, "pemecahan masalah" seperti itu ternyata membawa hasil buruk, terbukti dengan "dibongkar-pasangnya" Komunisme dewasa ini oleh para pemimpin mereka sendiri di mana-mana. Rendahnya produktivitas individual sebagai akibat langsung dari hilangnya kebebasan individual warga masyarakat yang sudah berwatak kronis, akhirnya memaksa parta-partai Komunis untuk melakukan perombakan total seperti diakibatkan oleh *perestroika* dan *glasnost* di Uni Soviet beberapa waktu lalu.

Tilikan atas pengalaman orang lain itu mengharuskan kita untuk juga meninjau masalah keadilan dalam pandangan Islam secara lebih cermat dan mendasar. Kalaupun ada persoalan, bahkan yang paling rumit sekalipun, haruslah diangkat ke permukaan dan selanjutnya dijadikan bahan kajian mendalam untuk pengembangan wawasan kemasyarakatan Islam yang lebih relevan dengan perkembangan kehidupan umat manusia di masa-masa mendatang. Berbagai masalah dasar yang sama akan dihadapi juga oleh paham yang dikembangkan Islam, juga akan dihadapkan kepada nasib yang sama dengan yang menentang komunisme, jika tidak dari sekarang dirumuskan pengembangannya secara baik dan tuntas, bukankah hanya melalui jalan pintas belaka.

Pembahasan berikut akan mencoba mengenal (*itemize*) beberapa aspek yang harus dijawab oleh Islam tentang wawasan keadilan sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an. Pertama-tama akan dicoba untuk mengenal wawasan yang ada, kemudian dicoba pula untuk menghadapkannya kepada keadaan dan kebutuhan nyata yang sedang dihadapi umat manusia. Jika dengan cara ini lalu menjadi jelas hal-hal pokok dan sosok kasar dari apa yang harus dilakukan selanjutnya, tercapailah sudah apa yang dikandung dalam hati.

Pengertian Keadilan

Al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda bagi kata atau istilah yang bersangkut-paut dengan keadilan. Bahkan kata yang digunakan untuk menampilkan sisi atau wawasan keadilan juga tidak selalu berasal dari akar kata *'adl*. Kata-kata sinonim seperti *qisth, hukm* dan sebagainya digunakan oleh Al-Qur'an dalam pengertian keadilan. Sedangkan kata *'adl* dalam berbagai bentuk konjugatifnya bisa saja kehilangan kaitannya yang langsung dengan sisi keadilan itu (*ta'dilu*, dalam arti mempersekutukan Tuhan dan *'adl* dalam arti tebusan).

Kalau dikatagorikan, ada beberapa pengertian yang berkaitan dengan keadilan dalam Al-Qur'an dari akar kata *'adl* itu, yaitu sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, penjagaan hak-hak seseorang dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan "*hendaknya kalian menghukumi atau mengambil keputusan atas dasar keadilan.*" Secara keseluruhan, pengertian-pengertian di atas terkait langsung dengan sisi keadilan, yaitu sebagai penjabaran bentuk-bentuk keadilan dalam kehidupan. Dari terkaitnya beberapa pengertian kata *'adl* dengan wawasan atau sisi keadilan secara langsung itu saja, sudah tampak dengan jelas betapa porsi "warna keadilan" mendapat tempat dalam Al-Qur'an, sehingga dapat dimengerti sikap kelompok Mu'tazilah dan Syi'ah untuk menempatkan keadilan (*'adâlah*) sebagai salah satu dari lima prinsip utama (*al-mabâdi al-khamsah*) dalam keyakinan atau akidah mereka.

Kesimpulan di atas juga diperkuat dengan pengertian dan dorongan Al-Qur'an agar manusia memenuhi janji, tugas dan amanat yang dipikulnya, melindungi yang menderita, lemah dan kekurangan, merasakan solidaritas secara konkrit dengan sesama warga masyarakat, jujur dalam bersikap, dan seterusnya. Hal-hal yang ditentukan sebagai capaian yang harus diraih kaum Muslim itu menunjukkan orientasi yang sangat kuat akar keadilan dalam al-Qur'an. Demikian pula, wawasan keadilan

itu tidak hanya dibatasi hanya pada lingkup mikro dari kehidupan warga masyarakat secara perorangan, melainkan juga lingkup makro kehidupan masyarakat itu sendiri. Sikap adil tidak hanya dituntut bagi kaum Muslim saja tetapi juga mereka yang beragama lain. Itupun tidak hanya dibatasi sikap adil dalam urusan-urusan mereka belaka, melainkan juga dalam kebebasan mereka untuk mempertahankan keyakinan dan melaksanakan ajaran agama masing-masing.

Yang cukup menarik adalah dituangkannya kaitan langsung antara wawasan atau sisi keadilan oleh Al-Qur'an dengan upaya peningkatan kesejahteraan dan peningkatan taraf hidup warga masyarakat, terutama mereka yang menderita dan lemah posisinya dalam percaturan masyarakat, seperti yatim piatu, kaum miskin, janda, wanita hamil atau yang baru saja mengalami perceraian. Juga sanak keluarga (*dzawil qurbâ*) yang memerlukan pertolongan sebagai pengejawantahan keadilan. Orientasi sekian banyak "wajah keadilan" dalam wujud konkrit itu ada yang berwatak karikatif maupun yang mengacu kepada transformasi sosial, dan dengan demikian sedikit banyak berwatak struktural. Fase terpenting dari wawasan keadilan yang dibawakan Al-Qur'an itu adalah sifatnya sebagai perintah agama, bukan sekedar sebagai acuan etis atau dorongan moral belaka. Pelaksanaannya merupakan pemenuhan kewajiban agama, dan dengan demikian akan diperhitungkan dalam amal perbuatan seorang Muslim di hari perhitungan (*yaum al-hisâb*) kelak. Dengan demikian, wawasan keadilan dalam Al-Qur'an mudah sekali diterima sebagai sesuatu yang ideologis, sebagaimana terbukti dari revolusi yang dibawakan Ayatullah Khomeini di Iran. Sudah tentu dengan segenap bahaya-bahaya yang ditimbulkannya, karena ternyata dalam sejarah, keadilan ideologis cenderung membuahkan tirani yang mengingkari keadilan itu.

Sebab kenyataan penting juga harus dikemukakan dalam hal ini bahwa sifat dasar wawasan keadilan yang dikembangkan Al-Qur'an ternyata bercorak mekanistik, kurang bercorak

reflektif. Ini mungkin, karena "warna" dari bentuk konkrit wawasan keadilan itu adalah "warna" hukum agama, sesuatu yang katakanlah *legal-formalistik.*

Permasalahan

Mengingat sifat dasar wawasan keadilan yang legal-formalistik dalam al-Qur'an itu, secara langsung kita dapat melihat adanya dua buah persoalan utama yaitu keterbatasan visi yang dimiliki wawasan keadilan itu sendiri, dan bentuk penuangannya yang terasa "sangat berbalasan" (*talionis, kompensatoris*). Keterbatasan visi itu tampak dari kenyataan, bahwa kalau suatu bentuk tindakan telah dilakukan, terpenuhilah sudah kewajiban berbuat adil, walaupun dalam sisi-sisi yang lain justru wawasan keadilan itu dilanggar. Dapat dikemukakan sebagai contoh, umpamanya, seorang suami telah "bertindak adil" jika "berbuat adil" dengan menjaga ketepatan bagian menggilir dan memberikan nafkah antara dua orang isteri, tanpa mempersoalkan apakah memiliki dua orang isteri itu sendiri adalah sebuah tindakan yang adil. Dengan demikian, pemenuhan tuntutan keadilan yang seharusnya berwajah utuh, lalu menjadi sangat parsial dan tergantung kepada pelaksanaan di satu sisinya belaka.

Warna kompensatoris dari wawasan keadilan yang dibawakan al-Qur'an itu juga terlihat dalam sederhananya perumusan apa yang dinamakan keadilan itu sendiri. Wanita yang diceraikan dalam keadaan hamil berhak memperoleh santunan hingga ia melahirkan anak yang dikandungnya, cukup dengan jumlah tertentu berupa uang atau bahan makanan. Sangat terasa watak berbalasan dari "pemenuhan keadilan" yang berbentuk seperti ini, karena ada "pertukaran jasa" antara mengandung anak (bagi suami) dan memberikan santunan material (bagi isteri). Dari pengamatan akan kedua hal di atas lalu menjadi jelas, bahwa permasalahan utama bagi wawasan keadilan dalam pandangan al-Qur'an itu masih memerlukan pengem-

bangan lebih jauh, apalagi jika dikaitkan dengan perkembangan wawasan keadilan dalam kehidupan itu sendiri.

Sampai sejauh manakah dapat dikembangkan wawasan demokrasi yang utuh bila dipandang dari sudut wawasan keadilan yang dimiliki al-Qur'an itu? Dapatkah kepada kelompok demokrasi yang utuh bila dipandang dari sudut wawasan keadilan yang dimiliki al-Qur'an itu? Dapatkah kepada kelompok minoritas agama diberikan hak yang sama untuk memegang tampuk kekuasaan? Dapatkah wawasan keadilan itu menampung kebutuhan akan persamaan derajat agama dikesampingkan oleh kebutuhan akan hukum yang mencerminkan kebutuhan akan persamaan perlakuan hukum secara mutlak bagi semua warga negara tanpa melihat asal-usul agama, etnis, bahasa dan budayanya? Dapatkah dikembangkan sikap untuk membatasi hak milik pribadi demi meratakan pemilikan sarana produksi dan konsumsi guna tegaknya demokrasi ekonomi? Deretan pertanyaan fundamental, yang jawaban-jawabannya akan menentukan mampukah atau tidak wawasan keadilan yang terkandung dalam al-Qur'an memenuhi kebutuhan sebuah masyarakat modern di masa datang.

Diperlukan kajian-kajian lebih lanjut tentang peta permasalahan seperti dikemukakan di atas, namun jelas sekali bahwa visi keadilan yang ada dalam al-Qur'an dewasa ini harus ditentang sedemikian jauh, kalau diinginkan relevansi berjangka panjang dari wawasan itu sendiri. Jelas, masalahnya lalu menjadi rumit dan memerlukan refleksi filosofis, di samping kejujuran intelektual yang tinggi untuk merampungkannya secara kolektif. Masalahnya, masih punyakah umat Islam kejujuran intelektual seperti itu, atau memang sudah tercebur semuanya dalam pelarian sloganistik dan "kerangka operasionalisasi" serba terbatas, sebagai pelarian yang manis?

Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-hak Asasi Manusia

Untuk berterus-terang, masalah-masalah hak-hak asasi manusia semakin lama semakin menjemukan untuk diperbincangkan di negara-negara sedang berkembang. Kenyataan yang ada secara sinis menunjuk kepada hal-hal tidak menggembirakan yang berlangsung di mana-mana di seluruh dunia. Kegairahan pemerintahan Presiden Carter untuk membuat promosi hak-hak asasi manusia sebagai salah satu tulang-punggung politik luar negerinya kini ternyata telah mengendor. Sebagian karena upaya sistematisasi sebuah kebijaksanaan menyeluruh yang menyangkut hak-hak asasi manusia membutuhkan pengendapan pemikiran dan penyederhanaan permasalahan itu sendiri (guna memungkinkan penyusunan yang lebih mantap bobotnya, tetapi lebih jauh jangkauannya), seperti tampak dalam upaya merumuskan kriteria yang lebih matang lagi guna meletakkan negara-negara di seluruh dunia dalam kategori "pemenuhan hak-hak asasi manusia" yang lebih realistis dan lebih terasa dampaknya, sebagian lagi karena

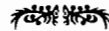
kenyataan pahit dalam hubungan internasional memaksakan kesulitan-kesulitan luar biasa untuk tetap taat asas (konsisten) pada kehendak semula. Dalam waktu hanya beberapa tahun saja "perjuangan" hak-hak asasi manusia yang dicanangkan Carter itu sudah jarang terdengar lagi gemanya. Secara ironis kita dihadapkan kepada perkembangan yang mencengangkan, segera setelah Carter mundur dan kebijaksanaan semula untuk menyudahi kehadiran berarti pasukan-pasukan Amerika Serikat di jazirah Korea, sebuah keputusan yang berarti pukulan berat bagi aspirasi perjuangan hak-hak asasi manusia di sana. Park Cung Hee terbunuh dan bentuk pemerintahan yang lebih longgar mulai berkembang di Korea Selatan; sedangkan karena pembelaannya kepada masa lampau bekas Syah Iran yang penuh penindasan, kini Carter dihadapkan kepada dua hal yang saling bertentangan, yaitu tidak berdayanya Amerika Serikat menangani masalah penyanderaan warganya di Teheran, dan kenyataan bahwa dakwaan *(claim)* para mahasiswa Iran akan penggunaan para diplomat sebagai mata-mata negara lain (sebuah pelanggaran kedaulatan di samping pelangaran hak-hak asasi manusia bangsa Iran untuk tidak dimata-matai, katakanlah semacam *freedom from being spied on* memiliki validitasnya sendiri.

Yang lebih ironis lagi, hanya dalam beberapa tahun saja penguasa-penguasa represif dengan cepat mampu mengembangkan perlawanan terhadap asumsi-asumsi yang melandasi kebijaksanaan hak-hak asasi manusia yang dilancarkan Carter. Secara pasti Ferdinand Marcos naik ke mimbar sebuah forum internasional di bidang hak-hak asasi manusia dan menyuarakan "aspirasi" "keadilan ekonomi dalam skala internasional sebagai prasyarat bagi tercapainya perlakuan berperikeadilan bagi warga negara secara perseorangan. Dengan lantang seorang menteri luar negeri sebuah negara berkembang mengajukan klaim negerinya sebagai wadah perjuangan kemanusiaan: "walaupun ada penangkapan sementara tahanan politik di tempat kami, tetapi pemerintah kami dengan gigih memper-

juangkan terwujudnya Orde Ekonomi Internasional Baru sebagai kerangka umum perjuangan kemanusiaan." Seolah-olah pencanangan hak-hak asasi manusia sebagai bagian politik luar negeri Amerika Serikat justru menjadi vaksinasi anti hak-hak asasi manusia, di mana diberikan dalam dosis kecil, ia akan melawan penyakitnya.

Gambaran sekilas yang mengecilkan hati ini adalah apa yang tampak di permukaan dari sebuah proses besar yang tengah berlangsung dalam perjuangan hak-hak asasi manusia di seluruh dunia. Proses penetapan kembali tujuan, sasaran dan garapan perjuangan itu sendiri, dan dalam kapasitas lain yang lebih bersifat melengkapi *(complementary)*, menetapkan landasan-landasan yang lebih kokoh baginya. Mungkin yang paling jauh dapat disepakati saat ini adalah perlunya menciptakan kesadaran massif di kalangan rakyat negara-negara yang berpemerintahan totaliter dan semi-totaliter akan hak-hak mereka yang fundamental sebagai manusia. Hanya dari sudut pandangan seperti inilah baru dapat dimengerti kegunaan perjuangan mahasiswa di satu-dua negara berkembang untuk menumbangkan rezim militer setempat dan pembelaan para pejuang hak-hak asasi manusia untuk membela mereka di muka sidang pengadilan dalam selimut "bantuan hukum". Secara politis, tindakan para pembela mahasiswa itu hanya akan membawa kepada semakin ketatnya cara kerja aparat keamanan atas kerugian masyarakat secara umum; di pihak lain hanya akan menghasilkan pahlawan-pahlawan sensasional kecil yang memprodusir pembelaan *pleidoi* berjudul hebat-hebat sebagai "sumbangan literatur" perjuangan hak-hak asasi manusia itu sendiri. Secara kultural, ia adalah bagian *inherent* dari proses penciptaan kesadaran yang dimaksudkan di atas, jadi memiliki validitasnya sendiri.

Tidak heranlah jika dalam proses pencarian bentuk menetap bagi perjuangan hak-hak asasi manusia itu sendiri lalu diajukan sejumlah pertanyaan mendasar oleh berbagai kalangan yang merasakan keterlibatan kepada pembelaan

perikeadilan. Pertanyaan-pertanyaan itu ada yang meresahkan, karena menghancur-leburkan beberapa asumsi dasar yang selama ini dianut. Tulisan ini bermaksud untuk menghadapkan diri kita kepada pertanyaan-pertanyaan tersebut dalam mencari asumsi-asumsi dasar yang baru, yang nantinya dapat dikembangkan ke dalam sebuah konsep yang lebih bulat dan utuh.

Sejumlah pertanyaan diajukan dengan sejumlah validitas landasan ideologis dan hak-hak asasi manusia, yang diterima selama ini di kalangan negara-negara yang mempraktikkannya, katakanlah negara-negara industrial kapitalistis yang sudah maju di dunia pertama. Aswab Mahasin[1] mempertanyakan kebenaran pengambilan oper begitu saja landasan yang ada selama ini, dan dengan sendirinya bentuk-bentuk perjuangan yang dilakukan. Benarkah anggapan selama ini, bahwa penafsiran liberalistis dari hak-hak asasi manusia itu sendiri memang menjadi kebutuhan nyata rakyat negara-negara berkembang? Ternyata tidak, karena kebutuhan nyata mereka adalah penemuan identitas diri melalui serangkaian upaya sosial-ekonomis untuk meningkatkan kualitas hidup mereka sendiri. Atau dengan kata lain, harapan terletak pada dukungan kepada kelas menengah yang lemah untuk mengembangkan diri dan menumbuhkan kekuatan mereka dari bawah. Perjuangan hak-hak asasi manusia baru ada arti pentingnya, jika didukung oleh aspirasi mereka yang membutuhkan perlindungan hak-hak praktis mereka dari jarahan kekuasaan negara. Mereka yang tidak punya apa-apa lagi untuk dipertahankan, karena hidup dalam siklus kultur kemiskinan yang tidak pernah berhenti, sudah tentu tidak merasakan keperluan akan perlindungan tersebut.

---

[1] Aswab Mahasin, *"Human Rights and Social Stratification"*, Prisma, edisi Inggris, no. 13.

Kalau pada Mahasin, perjuangan hak-hak asasi manusia memiliki konotasi sosial-ekonomis, hal lain juga dapat disaingi dari pendapat-pendapat lain yang berkembang di berbagai negara. Henry Shue, misalnya, mengemukakan apa yang dinamakannya sebagai hak memperoleh kehidupan wajar *(right of subsistence)* sebagai kebutuhan yang tidak boleh ditinggalkan sama sekali.[2] Hanya saja, kalau Mahasin memberikan rumusan yang lebih diarahkan kepada penciptaan kelompok tertentu di masyarakat, betapa besar sekalipun kelompok itu sendiri. Shue lebih memusatkan perhatian kepada pengembangan diri manusia sebagai perorangan melalui pemenuhan hak hidup yang sedemikian itu. Arah taktis dari kedua strategi yang bersamaan ini lalu menjadi berbeda satu dari yang lain. Pada Mahasin, kelompok ekonomis dari kelas menengah ini harus dikembangkan dari bawah, berarti pada waktunya nanti akan berhadapan secara diametral dengan kekuasaan (kalau masih ada) yang mengurangi atau meniadakan hak-haknya atas perlindungan dari perampasan hak-hak milik dan akibat-akibat lain yang timbul dari perampasan hak milik itu. Pada Shue, beban menyelenggarakan hak atas kehidupan yang wajar pada dasarnya tidak menghadapkan rakyat kepada pemerintah yang mau memenuhi hak itu sendiri, sehingga watak konfrontatif lalu menjadi langka dari hak tersebut. Kalau Mahasin menganggap penciptaan kelas menengah yang kuat sebagai bagian dari perjuangan hak-hak asasi manusia, katakanlah sebagai titik tolaknya, maka pada Shue perjuangan tersebut justru terpusat pada watak sosial-ekonomisnya itu sendiri.

Dalam bentuknya yang lain, pendekatan sosial-ekonomis tersebut juga digunakan dalam klaim perjuangan hak-hak asasi manusia dari perjuangan menciptakan Orde Ekonomi Internasional Baru. Dengan penuh kemarahan Walter Lacquer[3]

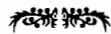
---

[2] Henry Shue, Fondations For A Balanced U.S. *Policy on Human Rights, Working Paper on Human Rights And Foreign Policy,* Center For Philosophy And Public Policy, 1977.

[3] Walter Lacquer, *The Issue of Human Rights,* Comentary, vol. 63 no. 5, May 1977.

menyerang impotensi lembaga-lembaga internasional yang menangani masalah hak-hak asasi manusia. Setelah PBB berhasil menegakkan prinsip universalitas masalah hak-hak manusia, secepat itu pula universalitas itu dikebiri dengan menghentikan kemungkinan campur tangan PBB dalam urusan dalam negeri anggota-anggotanya. Ini membuat mustahil penerimaan protes mereka yang kehilangan hak-hak mereka oleh PBB, dan secara efektif mematikan prinsip universalitas yang sudah diterima itu. Komisi hak-hak asasi manusia lalu hanya menjadi forum lelucon yang tidak lucu, di mana tampak jelas impotensi PBB di hadapan dunia secara keseluruhan. Hak-hak kelompok minoritas agama, etnis dan bahasa tidak pernah disepakati, dan dengan sendirinya tidak tertampung, dalam klausul-klausul Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia yang diprodusir PBB.

Menghadapi kemarahan seperti itu, berbagai lembaga dalam lingkungan PBB berusaha mencari jawaban pada "pemecahan universal" yang berukuran makro tetapi diterapkan pada warga negara secara perorangan. Mulai dari hak-hak akan kebutuhan dasar *(basic needs)* yang dirumuskan organisasi perburuhan internasional hingga kepada hak atas makanan *(right of food)* yang dicanangkan FAO, melalui sederetan hak lain seperti hak atas pelayanan utama *(basic service)* di bidang nutrisi bagi anak-anak yang diselenggarakan *Unicef*, kesemua jawaban PBB itu merangkum pendekatan sosial-ekonomis yang langsung ditujukan kepada kebutuhan warga negara secara perorangan. Dikaitkan kepada pendekatan perorangan dalam skala makro ini adalah upaya untuk mencapai kesepakatan tentang Orde Ekonomi Internasional Baru dalam UNCTAD, sebagai upaya pengikat yang menjamin terlaksananya pendekatan perorangan tersebut dengan baik. Ini tercermin antara lain dalam berbagai perhitungan yang dikemukakan untuk mendukung argumentasi bagi penciptaan orde tersebut, seperti perhitungan Bank Dunia bahwa pemindahan 2% pendapatan kelas atas di negara-negara berkembang ke kelas 40% terbawah

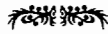
(the bottom 40%) dalam jangka 25 tahun akan memungkinkan tercapainya pemberantasan kemiskinan di seluruh dunia. Pemindahan kekayaan seperti itu dapat dilakukan hanya dalam konteks struktur perekonomian internasional yang lebih adil.

Sebuah varian lain dari pendekatan sosial-ekonomis ini perlu juga dicatat di sini, yaitu pendekatan "kekirian" yang menganggap bahwa segala sesuatunya akan menjadi beres apabila semacam "demokrasi ekonomi" dapat ditegakkan di mana-mana.[4] Hak-hak perorangan untuk memperoleh perlindungan dari penangkapan, penahanan, perlakuan dan hukuman sewenang-wenang harus dikalahkan kepada tujuan ini. Dalam perkembangan lebih lanjut, pandangan ini berujung pada "perjuangan" untuk menghindarkan dunia dari kancah Perang Dunia yang diakibatkan oleh "imoralisme militer" yang dilancarkan negara-negara Dunia Pertama. Hak-hak asasi manusia harus diwujudkan dalam kemampuan menghindarkan umat manusia secara keseluruhan dari kehancuran, dan dengan demikian usaha-usaha perdamaian melalui pelucutan senjata menjadi bagian pokok dari hak-hak asasi manusia. Pengembangan solidaritas internasional antara Dunia Kedua (negara-negara sosialis) dan Dunia Ketiga yang sedang berkembang adalah tiang pokok dan "perjuangan" kemanusiaan ini.

Walaupun pandangan ini ditolak hampir oleh semua pihak yang secara tulus memperjuangkan hak-hak asasi manusia, pengaruhnya tidak dapat dianggap kecil, setidak-tidaknya dalam mengilhami sejumlah koalisi untuk menyatukan perjuangan menentang rezim-rezim represif di sementara negara

[4] Bagi penulis tidak jelas apa yang dimaksudkan Fouad Adjami dengan sebutan "kaum kiri" (*leftists*) bagi mereka yang menghendaki "Pemerintahan bertangan besi" untuk menangani masalah-masalah gawat ledakan penduduk, proliferasi nuklir dan ancaman ekologis (Fouad Adjami, *Human Rights and World Order Politics*, Working Paper World Order Models Project, 1978). Sepanjang pengertian penulis, mereka bukanlah "kaum kiri", melainkan lebih baik disebut "kaum kanan" yan menunjang rezim-rezim militer represif seperti yang ada di Brazil dan Marcos di Filipina.

berkembang. Landasan Marxistis dari pandangan ini jelas menunjukkan bekas yang mendalam pada perkembangan sementara kalangan agamawan yang menggunakan pisau analisisnya dalam upaya mereka mencari jawaban atas situasi *status quo* yang semakin memperkokoh kedudukan pemerintahan totaliter dan otoriter. Munculnya sejumlah teologia dan pandangan ideologi-keagamaan selama dasawarsa terakhir ini jelas sekali dipengaruhi, baik secara langsung sebagai pihak penerima maupun tidak langsung sebagai reaksi dan umpan balik, oleh kerangka "demokrasi ekonomi" ini. Sedikitnya penghadapan kelas-kelas tidak berpunya dan melarat melawan lapisan atas yang menyalahgunakan amanat kekuasaan untuk melakukan penindasan dan eksploitasi.

Terlepas dari pendekatan sosial-ekonomis yang mengutamakan pembentukan Orde Ekonomi Intemasional Baru, yang dalam pandangan mereka hanya akan memperkokoh penindasan dan penghisapan belaka, pendekatan "demokrasi ekonomi" ini justru memusatkan perjuangan mereka untuk menentang penguasaan ekonomi dalam negeri oleh satu kelompok pengusaha saja dan menolak kehadiran upaya menciptakan kantong-kantong ekonomi untuk melayani kepentingan internasional dari perusahaan-perusahaan multinasional belaka, seperti pembuatan *bonded warehouses,* wilayah niaga bebas *(free trade zones)* dan sentra-sentra industri kecil untuk kebutuhan ekspor. Hak untuk memperoleh kehidupan yang bersih dari pencemaran, misalnya, dilihat dalam konteks pemindahan teknologi yang membawakan pencemaran di negara-negara Dunia Pertama ke Dunia Ketiga, sehingga perlindungan sumber-sumber alam tidak dapat dilepaskan dari upaya pembebasan dari penguasaan modal dan teknologi Dunia Pertama atas negara-negara yang sedang berkembang itu. Pada taraf berikutnya, hak-hak para konsumen untuk memperoleh penyajian barang konsumsi yang jujur dan benar, memperoleh kerangka lebih besar sebagai bagian dari perjuangan melawan penguasaan modal dan teknologi yang disebutkan di atas.

Dengan demikian, hak-hak asasi manusia harus memiliki kerangka makro yang lebih luas jangkauannya dari hanya sekadar pengadilan terbuka dan adil, penegakan kedaulatan hukum dan pengembangan lembaga-lembaga pengawasan yang benar-benar kuat. Menurut pandangan ini, perjuangan kemanusiaan meliputi pembagian tanah secara adil untuk buruh tani dan petani penggarap, pengaturan kembali struktur kehidupan ekonomi yang terlalu memberikan untung kepada pemilik modal, dan penghancuran lembaga-lembaga finansial yang eksploitatif. Alasan-alasan keagamaan untuk menumbuhkan asas persamaan *(egalitarian principle)* memberikan kredibilitas cukup besar dalam pandangan ini, karena dengan demikian aspirasi perjuangannya lalu memiliki dimensi moral yang kokoh dan pola sosialisasi yang manusiawi. Ini tidak berarti kelompok-kelompok keagamaan yang terlibat dalam perjuangan yang berlandaskan pandangan ini lalu begitu saja dapat digolongkan pada ideologi "kiri" yang Marxistis. Mereka menerima analisis Marx hanya sampai titik pandangan tertentu, seperti tampak dalam penolakan mereka atas determinisme-politiknya. Paling jauh mereka hanya menerima metode dialektisnya dalam melakukan analisis tentang penghadapan agama kepada persoalan-persoalan pokok dalam kehidupan manusia. Ini tampak antara lain dalam upaya menentang penindasan rezim-rezim militer yang represif di Asia dan Amerika Latin, yang menyejajarkan panggilan agama dengan perombakan struktur perekonomian dan penghapusan ekses-ekses struktur yang ada, seperti terlihat dalam perjuangan menentang penghisapan buruh kanak-kanak, pengekangan hak-hak wanita, penindasan kelompok-kelompok minoritas dan seterusnya. Belum jelas bentuk operasional dari masyarakat yang akan dibangun oleh perjuangan itu, serta cara-cara untuk menegakkan bentuk itu sendiri. Namun menarik untuk dilihat bagaimana upaya mereka untuk menetapkan orientasi, sasaran dan sarana perjuangan mereka memiliki akar-akar kultural yang sangat dalam, kuat dan hidup di masyarakat.

Kesemua yang diuraikan di atas membawa kepada sebuah kenyataan yang tidak dapat dihindari, berupa kesulitan merumuskan hubungan antara wawasan liberalistis *(liberal notions)* atas hak yuridis-formal dari perorangan dan wawasan ekonomis yang lebih menekankan diri pada pencarian sebab-sebab yang lebih mendasar dari terkikisnya hak tersebut. Kita semua merasakan kesulitan sangat besar untuk mempertemukan kedua wawasan itu, sehingga ia tampak sebagai saling tolak-menolak *(cancelling entities)*. Kesulitan inilah yang selama ini membuat setiap upaya perjuangan kemanusiaan terasa belum terpadu. Memiliki kekurangan yang mendasar.

Beberapa upaya telah dilakukan untuk memecahkan persoalan ini, seperti yang di lakukan Fouad Adjami dalam karya yang disebutkan di atas. Ia menolak pemisahan wawasan moral, yuridis dan ideologis dari wawasan sosial-ekonomi dalam perjuangan menegakkan hak-hak asasi manusia. Menurut Adjami, penekanan pada wawasan sosial-ekonomis hanya akan mengokohkan disparitas teknologis dalam skala global, yang antara lain berakibat pada pengunaan sumber-sumber dana bagi pembelian persenjataan mutakhir yang membuat semakin parahnya pola-pola penindasan yang ada sekarang. Hanya mementingkan wawasan moral saja, apalagi hanya mementingkan aspek-aspek perjuangan penegakan kedaulatan hukum bagi kepentingan perorangan belaka, tidak akan memecahkan pahitnya kenyataan akan berlangsungnya penindasan itu dalam jangka lebih lama lagi. "Saya percaya bahwa konsep hak-hak asasi manusia yang benar-benar sesuai bagi sebuah tatanan dunia yang adil harus lebih jauh lagi dari hanya pencapaian kebutuhan-kebutuhan politis dan ekonomis," tulisnya.[5]

Di pihak lain, pendekatan integral atas masalah hak-hak asasi manusia ini menyangkut juga bidang lain yang jarang

[5] *Ibid.*, hlm. 27.

ditelaah, yaitu pendekatan psikologis. Ashish Nandy[6], umpamanya, melakukan peninjauan demikian itu, di mana asumsi-asumsi Marxistis, psiko-analitis dari Freud dan moralistis dari perlawanan Dami-nya Gandhi di hadapkan kepada persepsi manusia atas hak-hak asasinya. Kekuatan manusia untuk menanggungkan semua derita yang dialaminya selama ini berkaitan dengan proyeksinya kepada sebuah utopia yang memperhitungkan kenyataan-kenyataan psikologis tertentu. Untuk memperoleh utopia yang memungkinkan pembebasan manusia dari belenggu penderitaannya sekarang, Dunia Ketiga harus memperhitungkan hal-hal berikut: akar ketahanan sistem penindasan itu sendiri, kontinuitas dialog penindas-tertindas-pengamat, dan simptom kesadaran yang opresif. Sistem yang menindas memiliki ketahanan besar untuk terus hidup, karena ada tiga faktor penting yang mempengaruhinya; anti-psikologisme yang dikembangkannya, yang membuat manusia "berpandangan keras" dan menolak "kelemahan" untuk memandang kepada kekuatan spiritual dalam diri sendiri (seperti gerakan pembebasan wanita yang mencari kekuatan pada eliminasi dominasi kaum pria, tidak ada kemampuan mengembangkan diri sendiri) Persambungan antara penindas dan tertindas, seperti kenyataan bahwa para serdadu dari kelas tertindas akan meniru dan menjaga kepentingan sendiri dengan mengembangkan teknik opresif yang diterimanya dari pihak penindasnya yang sebenarnya, dan keengganan manusia untuk memperhitungkan sepenuhnya kekerasan tindakan yang dapat diambil oleh sistem yang menindas.

Setiap peradaban, menurut Nandy, memiliki komponen-komponen utopis di atas dalam kadar dan perimbangan yang berbeda satu sama lain. Tetapi kesemuanya dapat dicari dalam diri setiap peradaban, termasuk peradaban yang menindas itu sendiri. Persambungan antara pemenang dan yang dikalahkan tidak dapat dielakkan. Sang penindas yang menang, membawa

---

[6] Ashish Nandy, *"Oppression and Human Liberation*: Towards A Third World Utopia," *Alternatives,* IV (1978-79), 165-180.

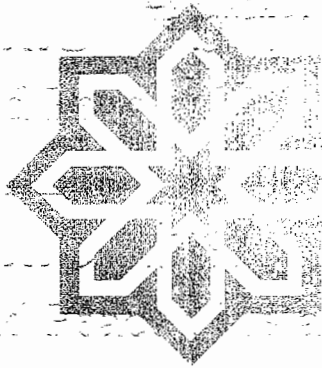
benih-benih penyakit dan kerusakannya sendiri, sebagaimana yang dikalahkan juga. Tak ada pemenang yang mengalahkan pihak lain tanpa menjadi korban sendiri. Implikasi dari pandangan ini jauh sekali, yaitu perjuangan menentang penindasan harus dilakukan tidak hanya di luar lingkungan kekuasaan yang menindas itu sendiri, melainkan juga dapat dikembangkan dalam jantung hatinya. Bahwa Gandhi tidak hanya mengubah pikiran bangsanya untuk memperjuangkan kemerdekaan mereka, tetapi juga mampu meyakinkan bangsa Inggris yang menjajahnya untuk menyerahkan kemerdekaan itu, adalah *kontinum* yang menunjuk jelas kepada implikasi seperti itu. "Pencarian otentisitas sebuah peradaban ini seringkali berarti pencarian "wajah lain" peradaban itu sendiri. Kerja ini membutuhkan tidak hanya kemampuan menafsirkan kembali tradisi kita sendiri, tetapi juga kemampuan melibatkan aspek-aspek dominan atau resesif peradaban-peradaban lain sebagai sekutu dalam perjuangan menemukan kembali identitas kultural, kemauan untuk menjadi sekutu peradaban lain yang mencoba menemukan "wajah lain" masing-masing, dan keterampilan untuk memberikan lebih banyak pemusatan bagi pemahaman baru atas peradaban-peradaban dan keprihatinannya. Dalam pengertian ini, budaya-budaya yang ada membutuhkan dialog lebih dari hanya sekadar barter," tulis Nandy.[7]

Dalam keadaan sekarang ini, di mana pencarian jawaban yang lebih memuaskan belum menemukan hasil yang memadai, memang sulit bagi kita semua untuk secara cepat dan tuntas menentukan pilihan yang berbentuk apa untuk mengatasi masalah hak-hak asasi manusia yang kita alami sekarang. Tindakan gegabah untuk secara semangat "menegakkan kedaulatan hukum" dengan beramai-ramai mempersoalkan pola pertanahan dewasa ini, dalam jangka panjang hanya akan membuktikan betapa mudahnya kita dipancing untuk berbicara tentang masalah kemanusiaan secara sektoral saja. Paling jauh ia hanya akan menghasilkan kelas penguasa baru yang be-

---

[7] *Ibid.*, hlm. 180.

lum tentu lebih baik dari apa yang kita miliki sekarang. Masalah pertanahan berkaitan dengan kultur kemiskinan yang belum tampak tanda-tandanya dapat ditata kembali secara lebih manusiawi, masalah bantuan hukum (di luar penumbuhan kebiasaan berani mengambil sikap moral serba terbuka dan etis) bersangkutan dengan struktur kekuasaan itu sendiri, dan masalah pelayanan kemanusiaan secara praktis kepada mereka yang memerlukan masih terlalu syarat dengan kaitannya kepada karitas cengeng.

Kesemua kerja di atas diperlukan, ia merupakan bagian dari perjuangan umum dengan kerangkanya yang lebih luas. Namun masing-masing tidak memiliki kemampuan cukup berarti untuk mengubah nasib manusia yang didera oleh kungkungan kemiskinan, kehinaan, dan kepapaan. Masing-masing hanya ada artinya jika mampu memberikan sumbangan kepada pencarian atas masalah utama bagaimana mengaitkan pendekatan liberal di bidang hak-hak yuridis dan politis kepada pendekatan struktural untuk menjamin persamaan kesempatan yang lebih adil bagi semua warga masyarakat. Pencarian jawaban ini akan membawakan perspektif baru dalam upaya memperjuangkan hak-hak asasi manusia secara lebih matang. Kalau kita semua lalu menyadari pentingnya upaya mencari perspektif baru ini, rasanya tercapailah sudah tujuan mengemukakan topik tersebut dalam tulisan ini.

Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia

Untuk mengetahui bagaimana terjalin hubungan antara Hukum Pidana Islam *(al-Qanûn al-Jinâî al-Islâmî)* dan Hak-hak Asasi Manusia, terlebih dahulu kita harus melihat bagaimana Hak-hak Asasi Manusia itu ditempatkan dalam pandangan hidup Islam sendiri, atau dengan kata lain bagaimana pandangan teologis Islam atas Hak-hak Asasi Manusia. Cara memandang seperti ini akan memberikan latar belakang bagi pengertian yang benar tentang hubungan yang dimaksudkan di atas. Setelah itu, harus pula dilihat dalam aspek-aspek mana saja dalam Hukum Pidana Islam hubungan itu dapat ditemukan, sehingga dengan demikian dapat diketahui lingkupan luas maupun keterbatasan yang ada dalam hubungan itu sendiri.

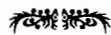
Secara umum dapat dikatakan, bahwa latar belakang kultural bagi sikap untuk menghargai sesama manusia dan menghormati hak-hak orang lain memang terdapat dalam cakupan

luas pada ajaran Islam. Beberapa aspek dan latar belakang kultural itu dapat disebutkan dalam uraian ini:

1. Penciptaan dan penempatan manusia sebagai makhluk yang memiliki derajat kemuliaan dalam tata alam (kosmologi) dari jagad raya ini, menunjuk dengan jelas kepada keharusan memperlakukan manusia dengan perlakuan yang sesuai dengan kemuliaan derajatnya itu. Sebelum ia dilahirkan (semasa masih dalam kandungan) dan setelah ia meninggalkan dunia fana ini, manusia telah atau masih memiliki hak-hak yang dirumuskan dengan jelas dan dilindungi oleh hukum dalam pandangan Islam. Karena hak-haknya dan karena kemampuannya menggunakan hak-hak itu dengan baik, Allah SWT telah menetapkan manusia sebagai pengganti/wakil-Nya (khalifah, *vicegerent)* di muka bumi ini, sebagaimana diutarakan secara eksplisit oleh al-Qur'an.

2. Penekanan prinsip untuk rnengatur kehidupan masyarakat dalam sebuah tata hukum (syari'at) yang berwatak universal menunjuk dengan jelas kepada penghargaan Islam secara umum kepada Hak-hak Asasi Manusia. Hukum hanya dapat dilaksanakan dengan baik dan adil kalau hak-hak perorangan maupun serikat dirumuskan dengan jelas dalam tata hukum yang digunakan sebagai pengatur kehidupan bermasyarakat. Tata hukum Islam yang menyangkut segenap sektor kehidupan masyarakat, dari hak-hak dasar untuk memperoleh perlindungan hukum dari negara hingga kepada pengaturan hubungan antar negara (hukum internasional, *al-qânûn al-dualî),* dalam sejarahnya yang panjang telah mengembangkan metode-metode lengkap untuk melakukan perumusan seperti itu;

3. Pandangan untuk memperlakukan seluruh kehidupan sebagai kerja peribadatan yang melandasi kehidupan seorang Muslim akan senantiasa membuatnya berpegang pada pengertian yang jelas antara hak-hak dan kewajiban dalam mengatur hidup masing-masing.

Kecenderungan manusia untuk menggunakan secara salah kedudukannya yang mulia dalam kehidupan alam raya ini, sehingga ia dapat saja sewaktu-waktu menjadi makhluk berderajat paling rendah dan hina *(asfalu al-sâfilîn)* tidak sedikitpun mengurangi kemuliaan derajat yang dimilikinya semula, sehingga karenanya dapat dimengerti mengapa dalam teologia Islam tidak dikenal konsep dosa-asal. Manusia pada dasarnya adalah makhluk termulia, apapun jadinya ia nanti dalam kehidupannya setelah ia dilahirkan. Betapa terbatasnya sekalipun hak-hak perorangan maupun serikat dirumuskan dalam tata hukum Islam, kenyataan ini tidak dapat mengingkari kenyataan adanya hak-hak tertentu baginya, yang menuntut untuk dilestarikan dan dikembangkan demi kesejahteraan dan kebahagiaannya. Demikian pula, betapa tidak seimbangnya sekalipun hak-hak yang dimiliki seorang Muslim bila dibandingkan dengan kewajiban-kewajibannya kepada Allah SWT, hak itu secara tak terbantah lagi membuktikan wilayah kemerdekaan dan kebebasan menentukan kehendak dan pilihan baginya. Adanya wilayah kebebasan itu sendiri telah menunjuk kepada kokohnya landasan bagi penegakan dan pengembangan Hak-hak Asasi dalam Islam. Kegagalan rangkaian masyarakat-masyarakat Islam, baik dalam kerangka kenegaraan maupun di luarnya, untuk menggunakan latar belakang kultural itu sebagai penunjang tegaknya Hak-hak Manusia tidak dapat menutupi kenyataan akan mantapnya sendi-sendi keagamaan untuk melakukan kerja seperti itu, seperti halnya latar belakang kultural Islam juga memiliki kelengkapan cukup untuk mengembangkan ilmu, pengetahuan dan teknologi, betapa dilalaikannya sekalipun upaya di bidang itu oleh kaum Muslimin selama ini.

Ishaque (1974) menjelaskan adanya 14 buah Hak-Hak Asasi dalam Hukum Islam, yang kesemuanya didasarkannya pada firman-firman Allah SWT dalam al-Qur'an. Keempat belas Hak-hak Asasi itu secara keseluruhan mendukung tujuan untuk

membina dan membentuk makhluk yang secara moral memiliki kesempurnaan *(a morally perfect being)*. Hak-Hak tersebut dapat diringkaskan sebagai berikut: (1) Hak memperoleh perlindungan hidup. (2) Hak memperoleh keadilan. (3) Hak memperoleh persamaan perlakuan. (4) Kewajiban mengikuti apa yang benar dan hak untuk menolak apa yang tidak benar secara hukum. (5) Hak untuk terjun ke dalam kehidupan masyarakat dan negara. (6) Hak memperoleh kemerdekaan. (7) Hak memperoleh kebebasan dari pengejaran dan penuntutan *(conviction)*. (8) Hak menyatakan pendapat. (9) Hak atas perlindungan terhadap penuntutan atas dasar perbedaan agama. (10) Hak memperoleh ketenangan perorangan *(privacy)*. (11) Hak-hak ekonomi, termasuk hak memperoleh pekerjaan, hak memperoleh imbalan atas upah di saat tidak mampu bekerja, dan hak memperoleh upah yang pantas bagi pekerjaan yang dilakukan. (12) Hak memperoleh perlindungan atas kehormatan dan nama baik. (13) Hak atas harta benda dan harta milik. (14) Hak memperoleh imbalan yang pantas dan penggantian kerugian yang sepadan. Hak yang terakhir ini terutama ditujukan kepada kecenderungan lembaga-lembaga pemerintahan untuk mengambil kebijaksanaan tanpa mempertimbangkan kerugian yang dialamatkannya pada para warga negara.

Sebenarnya dari kesemua hak-hak di atas masih dapat dikembangkan Hak-hak Asasi yang lain lebih lanjut, seperti hak memperoleh perlindungan dari serangan fisik dari alat-alat pemerintahan dengan dalih apapun, hak untuk memperoleh bantuan dalam memperjuangkan tuntutan hukum bagi mereka yang teraniaya atau kehilangan haknya atas harta milik yang menjadi bagiannya, dan seterusnya. Tetapi upaya memperinci secara tuntas kesemua hak yang diberikan oleh Hukum Islam atas setiap Muslim tidak begitu tampak relevansinya bagi pembahasan atas aspek kepidanaan dari Hukum Islam itu sendiri, kalaupun memang dapat dilakukan kerja penuntutan seperti itu.

Hubungan antara Hukum Islam Pidana dan Hak-hak Asasi Manusia dapat ditemukan terutama dalam sektor-sektor berikut:

1. Hukum acara (*murâfa'ât),* yang mengatur ketentuan-ketentuan tentang pengaduan perkara, pembuktian dan jalannya proses peradilan. Contoh-contoh berikut dapat menjelaskan adanya hak-hak yang bersifat fundamental: tuntutan atau tuduhan harus didasarkan pada kesaksian yang cukup dan para saksi yang sudah diakui kejujurannya, sehat jasmani dan rohaninya, dan yang mengetahui persoalan secara langsung, dengan sanksi-sanksi berat bagi mereka yang memberikan kesaksian palsu, dalam perkara yang menyangkut transaksi uang atau barang yang dapat dinilai, harus digunakan bukti-bukti tertulis dari pihak yang melakukan transaksi, tertuduh berhak atas status tidak bersalah hingga terbukti kesalahannya *(presumption of innocence, mabda'u adam al-dzanbi 'inda adam al-istbât),* keharusan menyediakan jumlah saksi dalam jumlah cukup *(ta'addud al-syuhûd)* dalam tuntutan yang berakibat hukuman mati atau hukuman badan *(husul al-hudûd).*

2. Persyaratan administratif yang cukup untuk menjamin terlaksananya peradilan yang tertib, berwibawa, ditunjang oleh kepastian hukum dan dipimpin oleh mereka yang benar-benar memenuhi persyaratan peradilan yang jujur dan bersih. Hakim haruslah memenuhi persyaratan keahlian di bidang hukum ('alim, *competence),* ia harus bersih dari kedustaan dan kelancangan sebelum diangkat, ia diharuskan memberikan keputusan yang adil dan menjaga asas keadilan *(syara' al-'adâlah),* ia diharuskan mengikuti keputusan terdahulu *(precedent)* yang telah terbukti kebenarannya secara hukum, dan ia harus dibantu oleh para pembantu yang terpercaya, seperti panitera *(kâtib al-'adl)* dan juru taksir pajak dan penilai harga barang *(muhâsib).* Kesemua bangunan administratif itu dilandaskan pada prinsip pengadilan harus bebas dari campur tangan pihak

pelaksana pemerintahan (imam). Karena itulah dapat kita pahami mengapa para penulis karya-karya hukum pemerintahan dalam Islam, seperti al-Mawardi (meninggal 1057 M), membicarakan dengan panjang lebar perbedaan persyaratan bagi kedudukan kepala negara (imam) dan hakim (qadli), dalam hal mana ia mensejajarkan kedudukan keduanya dalam tata pemerintahan.

3. Pemberian keputusan dalam perkara pidana dalam Hukum Islam didasarkan atas dua pendekatan yang saling melengkapi, di satu pihak asas keadilan hukum dijunjung tinggi, tetapi di lain pihak diberi kesempatan seluas-luasnya untuk memperoleh keringanan hukuman, kalau perlu pembebasan dari hukuman, dengan janji dan kesediaan melakukan tindakan korektif secara bersungguh-sungguh. Demikian pula, selama belum didapatkan bukti-bukti kesalahan yang cukup meyakinkan, hukuman maksimal tidak dapat dijatuhkan dalam perkara yang bersangkut paut dengan hukuman mati dan hukuman badan. Dalam kasus adanya pembuktian yang cukup meyakinkan, masih disyaratkan bagi hakim untuk meminta pemeriksaan kesehatan atas diri terdakwa untuk menentukan kesehatan jiwanya, sebelum hukuman maksimal dapat dijatuhkan.

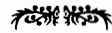
4. Dalam pelaksanaan hukum yang telah dijatuhkan, masih terbuka kesempatan untuk mencari peluang mengelakkan secara hukum, yaitu dalam kasus yang memungkinkan penggantian hukuman itu sendiri dengan kompensasi material atau finansial kepada pihak yang dirugikan *(diyat),* hal mana banyak tergantung kepada kemampuan meyakinkan pihak yang dirugikan atau ahli warisnya akan keuntungan timbal-balik dari sistem penggantian hukuman. Dalam kasus pidana yang menyangkut perbuatan melawan hukum yang lainnya, pelaksanaan hukuman yang dijatuhkan seringkali dikaitkan dengan begitu banyak persyaratan, sehingga praktis tidak dapat dilaksanakan. Ibn 'Abd al-Salam, yang hidup delapan abad yang lalu, bahkan menulis karya

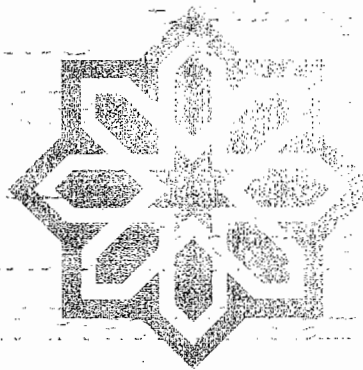
agungnya yang dikhususkan pada masalah penundaan pelaksanaan hukuman. Bahkan menurut juris ini, hukum potong tangan dan hukum dilempari batu hingga mati *(al-rajm)* praktis tidak mungkin dilaksanakan *(almost non-applicable)* karena sulitnya memenuhi persyaratan untuk itu. Demikian pula sistem pengampunan menjadi bagian *inherent* dari Hukum Pidana Islam, yang dikenal dengan nama sistem *al-i'fâ.*

Perkembangan kesejarahan masyarakat Islam selama ini belum mampu memanfaatkan kelengkapan-kelengkapan hukum di atas untuk menjamin Hak-hak Asasi para warganya, baik karena adanya kecenderungan semakin meningkatnya kekuasaan pelaksana pemerintahan (imam) hingga berkesudahan pada mutlaknya kekuasaan itu sendiri, maupun karena munculnya birokrat-birokrat berintikan kekuatan militer akibat banyaknya imam-imam yang lemah (kelompok Jenitsary dalam dinasti Ottoman, *wangsa Parmak* dan kemudian *Dailam* serta sultan-sultan dan satuan etnis Turki dalam dinasti Abbasiyah).

Tetapi menarik sekali untuk menelusuri literatur Hukum Islam dan mendapatkan bahwa para sarjana hukum muslimin terus memproduksi karya-karya yang berisikan semangat pencerahan hukum kala kegelapan pemerintahan otoriter menyelimuti dunia Islam dalam tujuh sampai delapan abad terakhir ini. Pembahasan tidak hanya dilakukan dari sudut tata hukum maupun teknik peradilan saja, melainkan juga dari sudut terciptanya kerangka kemasyarakatan yang menunjang keadilan dan pemerintahan hukum, seperti perumusan tugas negara untuk memenuhi kebutuhan para warganya yang diterangkan oleh komentator *Fath al-Mu'în* dalam merumuskan perintah berjihad sebagai berikut: (a) berperang di jalan Allah jika diserang, (b) menegakkan perintah Allah yang tertuang dalam Hukum Islam, (c) memberikan apa yang dibutuhkan warga negara dalam bidang pangan (2,6 kg per hari per orang),

papan dan pangan (minimal satu stel pakaian lengkap untuk musim panas dan satu stel untuk musim dingin) (d) memberikan perlindungan hukum kepada semua warga negara, termasuk mereka yang terletak dalam kategori *kafir dzimmi* (termasuk umat Nasrani, Hindu dan Budha di negeri kita dewasa ini).

Bukankah dengan penyediaan kebutuhan pokok seperti itu baru dapat ditegakkan berlakunya pemerintahan hukum yang menjunjung tinggi Hak-hak Asasi Manusia?

Uraian di atas belum mencakup banyak masalah 'teknis' yang berkaitan dengan Hukum Pidana Islam sebagai obyek studi hukum dalam artiannya yang luas. Asas legalitas yang digunakan dalam Hukum Pidana Islam, tujuan atau filsafat hukum yang dimilikinya, aspek-aspek material dari dirinya, landasan-landasan kelengkapan hukumnya, dan banyak lagi aspek-aspek lain masih belum terjangkau oleh uraian ini. Umpamanya saja, tujuan pembalasan *(lex talionis)* dari penetapan hukuman pidana (potong tangan, rajam, *diyyat* dan sebagainya), belum dikaji secara mendalam sampai di mana ia sesuai dengan tujuan umum syari'at sebagai pengaturan hubungan secara preventif.

Tugas kita semualah untuk memperinci, melanjutkan dan kemudian mengembangkan pengkajian hubungan antara Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia dalam kerangka studi hukum yang lebih kongkrit dan nyata, bukan hanya dalam bentuknya paling pokok sebagaimana digambarkan dalam uraian ini. Semoga Allah menolong dan memberikan bimbingan kepada kita dalam hal ini.

Hak Asasi Wanita dalam Islam

Terus terang saja hak asasi wanita bagi saya masih gelap. Apa yang selama ini dikatakan sebagai hak-hak asasi wanita bagi saya masih merupakan problem, dalam arti belum saya mengerti. Dalam hal ini bukan berarti saya tidak setuju dengan perjuangan hak-hak kaum wanita selama ini, tetapi untuk setuju prasyarat utamanya harus mengerti terlebih dahulu. Problem itu antara lain tampak pada fenomena yang terjadi di Norwegia. Seorang ibu yang melahirkan, setelah tiga bulan mengambil cuti dan setelah cuti itu habis, maka gantian suami mengambil cuti selama tiga bulan juga untuk mengasuh dan membesarkan anaknya. Gantian cuti seperti itu, saya bingung meletakkannya apakah itu dalam rangka hak asasi wanita atau bukan.

Kalau hak asasi wanita seolah suami harus libur atau cuti bergantian untuk mengasuh anak, padahal seingat saya sepanjang sejarahnya, keharusan seperti itu tidak ada. Keharusan yang ada itu untuk berdua, bukan untuk giliran cuti. Dalam

proporsi yang sebenarnya, suami yang bertanggung jawab sebenarnya sudah pontang-panting lebih dari istrinya yang mengasuh dan membesarkan anak. Istri melahirkan dan menyusui anak, suami kerja dan lain-lain. Dengan tugas dan tanggung jawab yang demikian, kalaulah suami harus terlibat menggantikan fungsi istri, sejauh-jauhnya perannya hanya suplementer saja dalam membantu fungsi ibu.

Membicarakan hubungan hak asasi wanita dengan Islam memang ada beberapa problematika yang tidak mudah dipecahkan, sementara yang lain-lain sudah terdapat di dalam Islam sendiri. Kalau kita lihat misalnya *al-kulliyât al khams* (lima hak-hak dasar dalam Islam). Kelima hak dasar atau lima prinsip umum yang menjadi perhatian pejuang hak asasi itu sudah ada dalam Islam. *Pertama,* hak dasar bagi keselamatan fisik wanita maupun pria itu sama, yaitu perlindungan bagi warga negara dalam pengertian hak asasi manusia. Warga negara tidak boleh disiksa atau dikenai sangsi fisik apapun, kecuali memang terjadi kesalahan menurut prosedur hukum yang benar.

Kedua, hak dasar akan keselamatan keyakinan. Orang tidak bisa dipaksa untuk mengikuti suatu keyakinan, tetapi ia boleh berkeyakinan menurut pilihannya sendiri dalam hal agama. *Ketiga,* hak dasar mengenai kesucian keturunan dan keselamatan keluarga. Wanita juga ikut di dalam hak itu, pria maupun wanita sama-sama mempunyai hak dasar yang sama. Contoh untuk konteks ini adalah hak dasar yang sama akan keselamatan milik pribadi (*milk al-fardi*), setiap orang memiliki harta pribadi yang tidak boleh diganggu gugat, tidak boleh diutak-atik oleh siapa pun. Misalnya harta yang ada di laci saya, siapapun tidak boleh membuka, termasuk istri saya, tanpa seijin saya, sebagai pemilik.

Keempat, hak akan keselamatan profesi atau pekerjaan. Satu hak yang dengan sendirinya dimiliki oleh sekaligus pria dan wanita secara bersama-sama. Hak ini ada, baik di dalam Islam maupun dalam hak asasi manusia. Di sini kita melihat beberapa hal yang memang sama. Ada beberapa hak asasi

wanita yang masuk dalam kategori hak asasi yang masih dipersoalkan dalam Islam. Dan pembahasan saya akan difokuskan masalah-masalah yang masih kontroversial itu.

Menurut pengertian hak asasi, wanita dan pria memiliki derajat dan status yang sama dengan pria. Wanita dan pria memiliki persamaan hak, kewajiban dan kesamaan kedudukan. Tapi masalah ini sering dikacaubalaukan dengan pernyataan bahwa Islam menentang persamaan hak. Dalam Islam memang, lelaki dan wanita tidak sama, lelaki punya hak lebih banyak dan boleh jadi hal ini sama dengan pengertian antropologis. Terminologi ayat *"arrijâlu qawwâmûna"*[1] asasi manusia. Tetapi yang terpenting *'ala an-nisâ"*, sebenarnya antropologis. Diputar balik, pria memang *qawwâm*. Lebih tegar, lebih bertanggungjawab atas keselamatan wanita daripada sebaliknya. Pengertian antropologis bisa juga berlaku dalam terminologi psikologis, yaitu pria melindungi wanita sebagai makhluk yang dianggap lemah. Tetapi ada kekuatan pada wanita, yakni ia bisa memilih pria. Misalnya, seorang mahasiswi yang ingin diantar pulang karena kemalaman, maka wanita bisa memilih siapa yang mengantar si A atau si B. Artinya, dalam kelemahannya itu, wanita memiliki kedudukan yang lebih kuat.

Di muka Undang-undang, wanita dan pria memiliki persamaan hak dan derajat. Tetapi yang harus dicatat, bahwa hal itu merupakan perlakuan konstitusional, bukan persamaan yang sifatnya teologis. Misalnya, jangan menyerahkan urusan-urusan penting kepada wanita, maka pandangan seperti itu mungkin tejadi secara teologis (*'aqidy, i'tiqody*). Tetapi secara konstitusional, konstitusi negara manapun memberikan hak yang sama kepada laki-laki wanita. Di sini kita melihat perbedaan antara cara melihat persamaan hak, derajat dan status di muka hukum lebih penting daripada yang lain. Di negara kita juga demikian halnya, Undang-undang tidak membedakan lelaki dan wanita.

---

[1] Q.S. An-Nisa, 34.

Kini kita melihat kepada Islam. Secara normatif ada yang di dalam fiqh dan ada yang ada di dalam akhlak, bahkan mungkin juga di dalam tasawuf atau pada *i'tiqody* (keyakinan). Bisa saja hal itu berbeda dengan hak asasi manusia. Tetapi yang terpenting adalah apakah dalam masyarakat kaum muslimin, kedudukan wanita dan pria sama di muka hukum. Jika dikatakan "*Jangan serahkan urusan penting pada wanita*". Saya punya argumentasi bahwa hadis semacam itu hanya berlaku pada zamannya, yang penerapannya berbeda dengan zaman sekarang. Karena masa lampau—jika dikembalikan kepada masalah pemerintahan—adalah model suku atau masyarakat suku. Dalam masyarakat seperti itu, kedudukan kepala suku adalah segala-galanya. Dia pemberi hukum, pemimpin peperangan, pengatur ekonomi, pengatur keuangan, pengatur akhlak dan keamanan terkumpul dalam diri satu orang.

Dengan kata lain kepemimpinan dipersonalkan, dijadikan kepribadian dan melekat pada pribadi pemimpin. Pantas saja dalam keadaan demikian, Hadis itu keluar. Apalagi bila melihat realitas kesejarahannya, masyarakat qabilah pada waktu itu saling berjarahan, merampas, memburu satu dengan yang lain, untuk menyerang lelaki dan membunuhnya, serta wanita bisa dirampas dan diboyong ke tempat musuh.

Sekarang, zaman kepemimpinan negara tidak lagi dipersonalkan. Presiden Soeharto misalnya, ia sebagai kepala negara, tapi ia tidak bisa membuat undang-undang sendiri. Ada DPR, ada yudikatif yang melaksanakan undang-undang. Kepemimpinan sudah dilembagakan dan dikolektifkan. Kita ambil contoh sekarang di Pakistan dengan PM Benazir Butto[2], ia Perdana Menteri wanita dan tidak ada masalah. Secara protokoler ia adalah seorang PM, pemerintahannya presiden. Un-

---

[2] Benazir Butto adalah anak dari Zulfikar Ali Bhutto Perdana menteri Pakistan yang dihukum mati oleh Presiden Zia ul Haq karena kudeta di Pakistan. Benazir yang doktor ilmu politik Oxford University, Inggris pernah dua kali menjadi Perdana Menteri Pakistan tetapi selalu diganggu dan bahkan dijatuhkan oleh kelompok Ulama yang berpendapat wanita tidak boleh menjadi pemimpin atau memimpin negara.

dang-undang baru sah kalau presiden yang tanda tangan. Lalu mana yang dijadikan patokan. Posisinya Benazir Butto sebagai PM yang sifatnya posisi politis, ataukah presiden sebagai penandatangan undang-undang dalam posisi yuridis. Di sini bila kita mempersoalkan kepemimpinan negara dalam kaitannya dengan wanita, sepanjang menyangkut ajaran Islam, sudah tidak relevan lagi kalau kita menggunakan norma-norma yang yang ada dalam fiqh yang masih kita pegangi sekarang ini.[3] Kondisi sosial dan budayanya sudah berubah total. Saya bisa menunjukkan dalam hal norma yang ditetapkan dalam kitab *Al-Ahkâm as-Sulthâniyah.* Syarat dari seorang qadi *(hakim)* yang empat itu diantaranya adalah lelaki (*dzukûr*). Tetapi di Indonesia Menteri Agama, para kiai NU dan pesantren, yang berpegang pada fiqh justru memutuskan bahwa Sekolah Guru Hakim Agama Negeri (SGHA)[4] boleh menerima siswi-siswi wanita. Ini artinya mereka memperoleh ijazah-ijazah dan dibolehkan untuk menjadi juru hakim agama. Dan lama kelamaan menjadi hakim agama. Hal itu berlanjut ke Fakultas Syari'ah Jurusan Qadha, yang menjadi sumber utama dari para hakim agama kita. Fenomena selanjutnya, seperti tampak sekarang ini banyak wanita-wanita yang menjadi hakim di pengadilan agama. Orang Saudi Arabia bingung melihat hal ini, demikian juga orang Mesir. Sementara di Mesir sampai sekarang wanita tidak boleh membaca tilawatil Qur'an dengan suara keras.

Dari sudut pandang yuridis atau sudut pandang konstitusional apa yang terjadi di Indonesia, wanita dan pria yang kedudukannya sama itu tidak mengurangi keislaman mereka. Untuk beberapa hal yang sifatnya cabang, memang terjadi ketidaksamaan tetapi ada hal lain yang umum juga, yakni persa-

---

[3] Dalam konteks ini diperlukan sebuah penafsiran kreatif atas teks-teks keagamaan. cara ini ditempuh dengan sebuah asumsi bahwa kelahiran teks-teks keagamaan tentu lahir dalam konteks sejarah tertentu sesuai zamannya, yang tentu sangat berbeda dengan konteks sosial saat ini.

[4] Sekolah untuk hakim agama yang didirikan oleh pemerintah melalui Departemen Agama sebelum diintegrasikan ke dalam IAIN menjadi Fakultas Syari'ah.

maan di muka undang-undang. Memang seluruh produk legal kita—kitab fiqh dll—bisa sangat tinggi memenangkan pria terhadap wanita. Di sini, jika ingin dibuat fiqh Indonesia, maka *entry point*-nya harus dari soal ini. Artinya, melalui fiqh yang melihat kenyataan Indonesia, seperti kenyataan wanita boleh menjadi guru agama, hakim agama, menjadi presiden. Kenyataan paling niscaya dalam hal waris, banyak orang melaksanakan *al-washiyat al-wâjibah*. Sebelum meninggal ahli waris mendapat bagian yang jumlahnya sama pria dan wanita, kemudian sisanya yang sedikit setelah meninggal, baru harta warisan itu dibagi secara Islam.

Dengan kata lain, masyarakat memang menghindar dari fiqh formal, dan mereka membuat fiqh mereka sendiri. Itu apa artinya? Wanita di Indonesia mendapat hak-hak sendiri, setelah tentunya melalui perjuangan yang berat. Kasus harta warisan misalnya, yang di kampung-kampung harta ini merupakan segalanya. Demi harta warisan seringkali keluarga bentrok, dan fiqh dijadikan "alat" menindas. Tetapi di kota-kota yang anak-anaknya sudah dibekali profesi ilmu, mereka tidak memikirkan harta warisan lagi. Mau dihagi rata atau cara lain sebelum orang tua mereka meninggal, tidak masalah. Dan disisakan sedikit untuk kemudian dibagi menurut fiqh formal (*farâ'id*), juga tidak masalah. Maka kalau kita lihat di dalam praktek, bias-bias yang memenangkan pria atas wanita, oleh keadaan juga berubah dengan sendirinya.

Sekarang ini perubahannya sudah sangat jauh. Di Saudi Arabia contohnya yang kerja adalah lelaki, perempuan di sana sebagai "mesin pembuat anak," selalu di rumah dan tidak ada kegiatan lain. Tetapi pria di sana memegang kewajiban. Mereka mengerjakan pekerjaan keluarga, seperti belanja dan segala keperluan keluarga. Semua suami yang melakukan. Suami di sana konsekuen dengan kewajibannya. Sementara di Indonesia tidak ada fenomena semacam itu. Perbedaannya suami membebaskan istri, mau ke luar rumah atau di dalam rumah boleh saja. Berbeda dengan di Arab Saudi, istri tidak boleh keluar. Di

Indonesia ini kalau perlu istri juga kerja. Ini artinya fiqh Indonesia ini sudah berjalan dan sudah menjadi fenomena umum. Ibu-ibu yang jualan tempe, tahu dsb di pasar, dan bapaknya mencangkul di sawah. Dan itu menjadi pemandangan umum sehari-hari di Indonesia. Maka hukum *khalwat* (bersepi-sepi) di Indonesia juga berubah, wanita pria boleh tidak kumpul di satu tempat, atau wanita berangkat tanpa dikawal suaminya atau anaknya? Boleh saja.

Lalu *hujjah*-nya bagaimana? Berbeda dengan jaman dulu, sekarang situasi dan kondisinya aman. Orang jualan di pasar aman, di ruang kelas aman, maka campur wanita dan pria di kelas tidak masalah. Sekarang di Indonesia sudah banyak pria yang menggantungkan kepada istri dalam penghasilan, meskipun memang hal ini juga menimbulkan banyak eksesnya. Termasuk di sini adalah meningkatnya hubungan seksual di luar nikah, terutama wanita karir.

Lalu bagaimana menanggulanginya, ini adalah masalah lain lagi. Penanggulangan masalah ini sangatlah kompleks. Karena ia menyangkut soal etika, moral, ekonomi dan pekerjaan. Ada suami yang biar selesai kuliah di kedokteran, memperbolehkan dan bahkan menyuruh istrinya melacur. Tetapi ini bukan ukuran umum. Ukuran umumnya wanita karier di Indonesia baik adanya. Saya banyak punya kenalan wanita karir. Mereka sering datang, antara lain Lili Munir, seorang pengarang, ia bikin cerita "Rumah Besar". Trilogi tentang seorang pengusaha tampan yang dikejar-kejar wanita cantik akhirnya tergaet, tapi ujungnya tidak jadi, lalu ia kembali ke istrinya. Istrinya sabar dan memaafkannya. Dia bertanya sama saya, "Apa citra wanita yang begini baik atau buruk?" Saya jawab ini wanita mulia yang bisa memaafkan pasangannya. Terus dia bertanya lagi, "Apa itu tidak berarti menunjukkan wanita Indonesia itu lemah? Pria berbuat apa saja wanita harus memaafkan?" Jawab saya sama saja. Kalau seandainya ada istri yang tidak karuan, maka suaminya harus mengerti. Harus mawas diri dan terus hidup bersama. Ini pandangan saya.

Dalam realitas sosial, kita melihat bahwa pengertian-pengertian fiqh mengenai kedudukan dan posisi wanita mengalami perubahan-perubahan dengan sendirinya, baik menyangkut waris maupun lainnya. Pertanyaan kita kemudian adalah apakah akan sampai pada masalah hilangnya lembaga rumah tangga? Perkawinan? Bolehkah orang kumpul kebo? Bolehkah wanita kawin dengan sejenisnya?

Hemat saya, masalah kumpul kebo tidak sama dengan orang Lesbi atau gay, sebab kumpul kebo merupakan penyakit sosiologis. Kalau di satu tempat banyak orang kumpul kebo dibiarkan, maka akan semakin banyak. Dengan demikian, kumpul kebo akan semakin banyak. Tetapi kalau diberantas akan hilang. Dengan demikian kumpul kebo sesungguhnya bukan merupakan penyakit menetap yang memerlukan pengobatan khusus tetapi cukup diberantas dengan cara meningkatkan kebiasaan masyarakat untuk mengontrol lingkungannya. Di sini akhirnya kembali ke kita juga, kalau kita percaya kepada kesucian rumah tangga maka kita tegaskan ukuran-ukuran keluarga dan bagi mereka yang kumpul kebo, kita minta untuk berkeluarga.

Mengapa hal itu penting? Karena kumpul kebo banyak menyangkut urusan-urusan legal seperti yuridis, sosiologis dan sebagainya. Bisa saja misalnya sudah kumpul kebo sekian tahun tiba-tiba lelakinya *minggat* tanpa ada perlindungan terhadap wanitanya. Nah di sini, pentingnya kita menegaskan ukuran-ukuran keluarga itu tidak lain untuk menjaga agar wanita tidak menjadi korban.

Kemudian soal gay dan Lesbi. Lesbi dan Gay itu masalah sakit jiwa. Kita tidak bisa bilang anti atau tidak anti kepada mereka, karena yang melakukan itu orang sakit. Saya berani berhadapan dengan siapa pun, termasuk lesbian sendiri, untuk mengatakan bahwa mereka orang sakit. Jangankan lesbi-nya, bagi mereka yang merasa dirinya waria, wanita dan pria, bagi saya, itu sudah termasuk penyakit.

Saya pernah dapat surat selebaran dari Semarang, seorang bernama AM, ia menggambarkan dirinya seperti Meriem Bellina. Ia mengirimkan surat berisi pledoi dia tentang dirinya sebagai waria. "Tidak semua waria itu tomboi, tidak semua berakhlak bejad, ada waria yang berakhlak luhur. Tetapi memang sudah kodratnya ia memiliki dua identitas. Saya tidak sombong, banyak lelaki bertekuk lutut di hadapan saya, tetapi saya tidak mau melayani...," tulisnya. Terhadap yang begini ini, kita tidak bisa memakai hukum umum, dan harus menggunakan hukum khusus. Kenapa? Karena pada dasarnya lesbianisme—penyimpangan seksualitas—adalah hal yang tidak wajar dan tidak kodrati. Dan hal itu sudah terjadi sejak Nabi Luth.

Lesbi dan homo seks merupakan problem sosial. Dan bagi saya, kalaulah sekarang mereka menuntut haknya, tetapi sebenarnya hak itu tidak kodrati sebagai kemanusiaan. Manusia diciptakan untuk bereproduksi. Kalau kita melihat al-Qur'an ada dua ayat yang menunjukkan bahwa manusia mempunyai tugas reproduksi (*ijabin nasl*). "*Ya ayyuhan an-nâs ittaqû robbakum alladzi kholaqakum min nafsin wâhidah wa khalaqa minha zaujaha wa batstsa minhuma rijâlan katsîra wa nisâ'a.*[5]" Fungsi reproduksi ini sudah mutlak dalam diri manusia, lalu ada manusia yang kawin tetapi tidak ingin mempunyai anak, maka sebenarnya itu tidak kodrati. Tetapi apa hal ini tidak boleh? Jawaban saya ini boleh-boleh saja, karena tidak ada kewajiban punya anak. Tetapi ia rugi sendiri. Kecuali ia punya alasan yang membuat dia tidak bisa mempunyai anak. Dan jika ada suami istri sudah memilih tidak punya anak, lantaran meniti karir masing-masing di tempat yang berlainan, maka hal itu sudah masalah perorangan. Artinya hukumnya tidak lagi pakai hukum umum (*'âm*) tetapi hukum khusus (*khâs*).

Dengan demikian orang gay atau lesbi berarti menyalahi kodrat kemanusiaan, disamping juga kodrat manusia yang lain, seperti kodrat menciptakan keluarga yang *mawaddah*

---

[5] Q.S. An-Nisa, 1

wa rahmah. Al-Qur'an sendiri dengan jelas menyatakan; "*waja'alnâ bainakum mawaddatan wa rahmah*"[6]. Artinya, uruslah keluargamu dengan *mawaddah wa rahmah.* Rahmah di sini artinya ikatan, persambungan tali, dan itu terjadi dalam keluarga yang didahului oleh kasih sayang antara suami dan istri. Dari sini kemudian akan muncul tali yang mengikat anak-anak mereka, tali yang mengikat keluarga besar kedua belah pihak serta mengikat masyarakat.

Dari ayat di atas menunjukkan bahwa dari awalnya saja Allah sudah menurunkan mawaddah dan rahmah ini sebagai konteks sosial dalam hubungan pria dan wanita di dalam Islam. Jadi kalau pakai untuk melihat lesbi, homo seksusal, jelas tidak akan tercapai mawaddah dan rahmah. *Mawaddah* mungkin bisa dicapai tetapi *rahmah* tidak.

Persamaan hak wanita dan pria itu ada dan perlu seperti hak-hak dipersamakan di muka undang-undang, tetapi yang harus dicatat, kodrat manusia itu bukan kodrat wanita saja. Wanita itu dalam kodrat kemanusiaan bersama-sama dengan pria membentuk keluarga agar bisa melaksanakan reproduksi keturunan, disamping menciptakan ikatan-ikatan sosial yang langgeng atas dasar kekeluargaan.

Pandangan ini sangat penting untuk dijadikan paradigma dalam merumuskan pandangan Islam mengenai hak-hak asasi wanita. Pandangan seperti ini tidak dimaksudkan untuk menghukum lesbianisme atau menghukum homoseksualitas. Bagi kita lesbianisme dan homoseksual itu problem, dan aneh jadinya jika sesuatu yang merupakan problem itu dihukum. Tetapi bagaimana jalan keluarnya kita cari. Terus terang saja saya tidak setuju, jika para lesbian dan homoseksual itu dituding-tuding, dimarahi, diancam neraka dll. Mengapa? Cara seperti itu tidak memecahkan masalah. Dan jalan keluar untuk pemecahan masalah itu harus secara konsultatif dan berangsur-angsur.

---

[6] Q.S. Ar-Rum, 21

Kembali ke soal persamaan hak, sekarang gerakan emansipasi wanita itu pada ujungnya—seperti tampak sekarang gerakan feminisme itu lalu mengarah kepada persamaan yang mutlak—menuntut kebebasan yang mutlak bagi wanita dan pria. Tetapi yang harus dicatat kebebasan mutlak itu hanya ada dalam angan-angan dan ilusi manusia.

Pada umumnya manusia itu saling memerlukan satu sama lain, hal itu biasanya terjadi antara pria dan wanita. Wanita memerlukan kasih sayang untuk mengasihi dirinya, menopang dan membuat dirinya memenuhi kodrat kewanitaannya, bukan kodrat itu malah disimpannya. Dari situ lalu ia mengembangkan karir dan agar bisa lancar wanita memerlukan mitra hidup yang mampu memahaminya.

Saya pernah menjadi konsultan di Wisma Panca Warga[7] di Jl. Kusuma Atmaja. Saya akan kemukakan satu soal yang relevan dengan pembicaraan ini. Ada seorang istri pusing sekali, suaminya pejabat tinggi yang masih sama-sama muda. Istrinya berparas cantik dan sang suami ganteng. Ia dikaruniai anak dua. Suami mengejar karir dan pulangnya pukul 19.00-20.00 karena kerja keras, dan untuk itu ia bergaji besar. Problemnya, ketika pukul 22.00 ketika istri pergi ke pembaringan, suami sudah *ngorok* (tidur, *red.*). Pukul tiga pagi ganti suami yang bangun, dan istri dibangunin untuk berhubungan intim. Istrinya nurut saja. Tetapi karena ia memiliki pemahaman agama yang rigid jadi takut, ketakutan karena sebentar lagi azan subuh. Dia kuatir kalau subuhnya ketinggalan waktu karena dia harus mandi besar terlebih dahulu. Di sini soal agama menjadi pertimbangan. Ia bingung lalu pergi ke Wisma Panca Warga, lalu para dokter di situ melempar ke saya untuk memberi jawaban. Saya bilang, secara agama, jika kamu sedang dalam keadaan *junub*, habis bersenggama, lalu ada waktu salat masuk maka kamu tidak wajib salat sampai selesai mandi besar. Hal-hal semacam ini menunjukkan kodrat pria dan wanita itu saling

---

[7] Wisma Panca Warga adalah sebuah konsultasi keluarga yang berkaitan dengan Keluarga Berencana (*family planning*).

memerlukan, utamanya dalam konteks perkawinan. Suami dan istri terus menerus saling memerlukan satu sama lain, kecuali rumah tangganya macet.

Satu hal lagi perlu dibahas dalam soal hak asasi manusia, adalah makna dari "*matsna*" , "*tsulatsa*" dan "*ruba*"'. Yaitu pengertian al-Qur'an tentang "*wain khiftum alla ta'dilû fawâhidah*"[8]. Pertanyaannya, siapa yang menentukan keadilannya? Subyek atau obyek? Kita dibesarkan dalam tradisi bahwa obyek yang menentukan bukan subyek. Kalau pemerintah membangun, menggusur rumah rakyat kecil, kita protes, karena obyek pembangunan itu, yaitu rakyat tidak diikutkan menentukan. Kenapa dalam soal poligami tidak diberlakukan hal yang sama. Yaitu obyek yang menentukan bukan subyek. Jadi masalahnya adalah siapa yang menentukan keadilan? Terang di sini wanita yang harusnya menentukan. Karena itu maka dalam undang-undang perkawinan kita ditentukan bahwa istri pertama harus memberikan ijin tertulis. Itu saja terkadang tidak adil karena wanitanya terpaksa.

Penyadaran tentang hak-hak wanita perlu dilakukan terutama ditujukan pada kalangan pria. Pria selama ini punya *previlege* sangat tinggi, dan tidak ingin kehilangan *previlege* tersebut dan wajar ia tidak mau kehilangan posisi dominannya. Untuk itu kita harus berhati-hati dalam kampanye ini, seringkali upaya ini terganggu oleh sikap wanita sendiri yang *sok* menggurui. Sehingga membuat pria tetap ngotot, tidak peduli, apriori.

Saya ambil contoh saudari Julia Surjakusuma, isterinya Ami Priyono (teman SD saya). Keduanya akrab dengan saya dan bahkan sering ngobrol-ngobrol. Tetapi Julia ini sekarang begitu keras. Saya pernah guyon di Bentara Budaya tentang feminisme. Saya bilang kita ini kondisinya sudah didominasi oleh pria, jadi berat perjuangannya.

---

[8] Q.S. An-Nisa. 3

Saya ambil contoh suatu sikap stereotipe tentang wanita Marlyn Monroe (bintang film cantik sepanjang masa) ketemu dengan DR. Einstein, ahli atom. Marlyn bilang: "Prof, kalau kita kawin dan punya anak alangkah indahnya itu. Otaknya seperti Anda wajahnya seperti saya". Jawab Einstein: "ltu memang bagus, tapi saya khawatir terbalik, mukanya seperti saya otaknya seperti Anda". Kemudian Julia marah sekali. Dia bilang saya punya bias terhadap wanita. Ini stereotipe yang ada sampai hari ini, dan lama-lama simpati saya terhadap gerakan feminis berkurang gara-gara Julia. Padahal saya ingin menunjukkan di sinilah titik yang krusial, pria itu masih merasa dominan, bisa mengagendakan wanita sementara wanita tidak bisa memasukkan pria dalam agenda pembicaraan mereka.

Di sini, di samping dilakukan penyadaran terhadap pria, di sisi lalu juga pihak wanita harus dibuat sebijaksana dan selancar mungkin. Kita memang memerlukan bahasa yang halus dan lancar untuk komunikasi, maka itu artinya resistensi terhadap usaha perjuangan gerakan feminisme dalam ukuran saya memang sah. Jadi lakukanlah upaya penyadaran tapi dengan sangat berhati-hati.

Masalah hak-hak asasi juga ada kaitannya dengan pembangunan di Indonesia. Pembangunan kita ini memang mencerminkan bias kecenderungan-kecendengan yang salah. *Pertama*, pembangunan dianggap milik pemerintah. Bias-bias ini implikasinya merugikan wanita, yaitu tidak mendukung kedudukan wanita yang tinggi. Ini perlu mendapat koreksi. Wanita desa itu kasihan sekali, sangat berat tugasnya untuk sekadar bisa *survive*.

Kedua, besarnya kesenjangan antara ajaran Islam dengan kenyataan, memang ada tembok yang sangat besar dan tembok ini mendapat legitimasi dari agama itu sendiri. Karena pandangan Syari'ah sudah menjadi patokan tunggal semenjak berabad-abad lamanya. Tidak seperti zaman abad I-III -IV Islam, di mana syariah itu diletakkan dalam imbangan yang pas dengan tauhid. Sekarang tauhid tidak berfungsi. Kalau Tauhid

saja tanpa syariah, akan susah. Tariqah saja, jika syariah bilang tidak bisa, ya tidak bisa. Akibatnya, tidak diakui orang. Jadi terlalu berat kepada syariah, dan akibataya normatif sekali cara penanganan hubungan antar manusia dalam Islam, termasuk masalah kedudukan wanita. Pendekatannya harus dibuat pendekatan yang tidak terlalu berat kepada satu sisi. Tugas para penulis, pemerhati dan para ulama, bagaimana memekarkan wawasan dan cakrawala mengenai wanita. Dari situ, baru akan ada pengakuan terhadap posisi wanita dalam Islam secara wajar.

Kalau tidak, maka tidak mungkin terjadi. Belum lagi kalau terjadi salah paham. Ada seorang haji Cengkareng, ia bilang, "Marsinah sih, tidak mau masuk majelis taklim. Kalau mau masuk majlis taklim nggak mati konyol dia". Dia mengira jalan ke surga hanya melalui majlis taklim. Ini sudah salah paham paling besar. Seolah menjadi antariksawati seperti ibu Pratiwi Sudarmono itu kalah hebat, kurang Islami dibanding dengan pekerjaan menjadi ustadzah. Cara pandang seperti ini perlu diubah. Kiai tidak kiai sama saja, yang penting fungsinya, bukan posisinya.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

Tradisionalisme yang masak adalah jauh lebih baik daripada sikap pseudo-modernisme yang dangkal.

Abdurrahman ad-Dakhil Wahid (1973)